



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El monestir de Sant Joan d'Arle.

La institucionalització del monacat
femení a Occident a través de la
Regula sanctarum uirginum del bisbe
Cesari (segle VI).

Nom i cognoms: Lorena Garri Catchot
NIUB: 16360072
Estudi: Màster en Cultures Medievals
Assignatura: Treball final de màster
Director: Dr. Juan Antonio Jiménez Sánchez
Departament d'Història i Arqueologia
Facultat de Filologia i Filosofia, Geografia i Història
Curs: 2017/2018
Convocatòria: Extraordinària
Data: Barcelona, 7 de setembre de 2018

El monestir de Sant Joan d'Arle. La institucionalització del monacat femení a Occident a través de la *Regula
sanctarum uirginum* del bisbe Cesari (segle VI).

A l'hora de la instrucció, les dones casades s'han de mantenir en silenci i submises als marits. No els permeto que es dediquin a ensenyar i així dominin els seus marits, sinó que han d'estar en silenci. Perquè primer va ser format Adam i després Eva. I no fou enganyat Adam, sinó la seva dona, la qual, seduïda, va cometre una falta. Tanmateix, la dona es salvarà gràcies a la maternitat, si conserva amb tota discreció la fe, la santedat i l'amor.

Pau, *Epístola 1 a Timoteu*, 2: 11: 15.

...despójate de la mente y del sentir femenino y revístete de robustez y virilidad. Porque en el reino de los cielos no hay acepción de hembra o varón, sino que todas las mujeres que con su santa vida han logrado agradar al Señor ocupan los puestos de los Hombres.

Ambrós de Milà, *De uirginitate*, 10.

AGRAÏMENTS

Voldria aprofitar aquest petit raconet per mostrar el meu agraïment a la meua família, amigues i amics, companyes i companys, i en definitiva, a totes aquelles persones que m'han acompanyat durant tot aquest temps, escoltant-me, animant-me o donant-me tot el seu suport quan les forces em faltaven i no veia la llum. A totes elles, i en especial al meu company, gràcies per il·luminar-me.

Quant a l'àmbit acadèmic, voldria fer una menció especial als doctors Josep Vilella Masana, per apostar per mi i guiar-me des del primer moment i a Juan Antonio Jiménez Sánchez per la confiança dipositada, per tota la seva ajuda, paciència, comprensió i professionalitat, sense ell, això no s'hagués pogut materialitzar. També voldria donar les gràcies a totes les professionals que han fet que aquest màster hagi estat possible, així com també als membres del Tribunal de Final de Màster. Tampoc em voldria oblidar d'agrair al Dr. Xavier Ballestín i Navarro la seva ajuda en treballs passats, i finalment, el meu especial record al Dr. Prim Bertran i Roigé perquè allà on sigui, estigui orgullós de mi.

El monestir de Sant Joan d'Arle. La institucionalització del monacat femení a Occident a través de la *Regula sanctorum uirginum* del bisbe Cesari (segle VI).

EL MONESTIR DE SANT JOAN D'ARLE. LA INSTITUCIONALITZACIÓ DEL
MONACAT FEMENÍ A OCCIDENT A TRAVÉS DE LA *REGVLA SANCTARVM*
VIRGINVM DEL BISBE CESARI (SEGLE VI).

SAINT JOHN'S MONASTERY OF ARLES. THE INSTITUTIONALIZATION OF
FEMALE MONASTICISM IN WESTERN EUROPE THROUGH BISHOP
CAESARIUS'S *REGVLA SANCTARVM VIRGINVM* (6th CENTURY)

Lorena Garri Catchot
Universitat de Barcelona

RESUM: La finalitat del treball que es presenta a continuació és, d'una banda, conèixer quines foren les característiques pròpies i inherents al primer monacat femení a Occident a través de l'estudi de la *Regula sanctarum uirginum*; d'altra banda, s'ha pretès una aproximació al coneixement de les mentalitats d'aquestes dones, de quin era el seu lloc a la societat, de com actuaven i es relacionaven a dintre d'un entorn i un context social determinat, i de com la seva condició d'inferioritat clara va acabar determinant el seu paper a dintre de l'Església, acceptat com l'única possibilitat d'alliberament que les permetia el control de la seva sexualitat.

ABSTRACT: The aim of following paper is, on the one hand, to discover the main features of the first female monasticism in Western Europe through the study of the *Regula sanctarum uirginum*, on the other hand, it intends to analyze the women's, mentalities, which was the place they had in society, how they acted and related within a particular environment and social context. Moreover, how their clear inferior condition ended up determining what her role within the Church would be, finally accepting it as the only possibility to free themselves, which allowed them to control their own sexuality.

PARAULES CLAU: Arle, Antiguitat Tardana, Cesari, dones, monacat, *Regula*, virginitat.

KEYWORDS: Arles, Late Antiquity; Caesarius; women; monasticism, *Regula*; virginity.

ÍNDIX

1. INTRODUCCIÓ.....	3
1.1 Presentació i objectius.....	3
1.2 Consideracions formals i metodologia.....	7
1.3 Fonts antigues i tradició historiogràfica: un estat de la qüestió.	9
2. DONES I RELIGIÓ. UNA MIRADA RETROSPECTIVA: DE LA ROMA PAGANA A AGUSTÍ D'HIPONA.	19
2.1 La conversió d'una sacralitat pagana a una de cristiana.....	19
2.2 Formes i desenvolupament de l'espiritualitat femenina als segles IV i V.....	23
2.3 L'Imperi romà cristià. Ambrós de Milà, Jeroni i Agustí, l'inici d'un canvi d'època?	31
3. CESARI, EL BISBAT D'UN ASCETA.	41
3.1 El context socio-religiós de l'Arle tardoantiga.	41
3.2 Cesari d'Arle (<i>ca.</i> 469-542).	49
3.3 La fundació del monestir de Sant Joan d'Arle.	56
4. LA INSTITUCIONALITZACIÓ DEL MONACAT FEMENÍ A OCCIDENT SANCIONAT A TRAVÉS DE LA <i>REGLA SANCTARVM VIRGINVM</i> DE CESARI.....	65
4.1 Qüestions formals i estructurals del text.	65
4.2 Altres fonts documentals relacionades amb Sant Joan.	68
4.3 El dia a dia d'una dona a Sant Joan.	74
4.4 Els valors inherents a la religiositat femenina: la <i>uirginitas</i> i la <i>castitas</i>	84
4.5 L'auge de la religiositat femenina al segle VI. Espais de llibertat o presidis?	90
5. CONCLUSIONS.....	113
6. FONTS I BIBLIOGRAFIA.	119
6.1 Abreviatures.....	119
6.1 Fonts de tradició manuscrita.....	122
6.2 Bibliografia.	125

El monestir de Sant Joan d'Arle. La institucionalització del monacat femení a Occident a través de la *Regula sanctarum uirginum* del bisbe Cesari (segle VI).

1. INTRODUCCIÓ

1.1 Presentació i objectius

Si enim uasa quae ecclesiae offeruntur, ut in sacrosancto altario ponantur, sancta ab omnibus appellantur et nefas est ut de ecclesia postmodum ad domum laicam reuocentur aut usibus humanis aptentur; si tantam dignitatem habent uasa, quae nec intellectum possunt habere nec sensum, putas qualem dignitatem apud deum habet anima ad ipsius imaginem procreata? Sicut ergo uasa sancta humanis usibus seruitura nec possunt nec debent de ecclesia reuocari, sic religiosum quemquam non oportet, non decet, non expedit parentum suorum multis obligationibus implicari aut quorumcumque extraneorum pernicioza familiaritate constringi¹.

Hi ha hagut, des de temps remots, fins i tot gosaria dir des dels inicis de la humanitat, una consideració d'inferioritat biològica i moral de la figura femenina. A l'Edat Mitjana la dona era gairebé entesa com un animal o un home imperfecte, sempre valorada pels seus òrgans reproductius. Aquesta idea es va combinar amb un sentit de perillositat femenina que va justificar el seu control i tutoratge per evitar que els homes caiguessin en qualsevol mena de mal o pecat, evidentment a causa d'elles. Les línies exposades més amunt són fidel testimoni d'aquesta concepció social, on se'ns associa la figura de la dona religiosa que s'ha consagrat a Déu com un "vas sagrat", a un objecte que ja mai més podrà ser retornat als seus antics posseïdors (els pares) seculars ja que des d'aquell moment pertanyia a Déu (humanitzat en bisbes o càrrecs eclesiàstics masculins).

En definitiva, les dones han estat considerades inferiors en les societats patriarcals per raó del seu sexe; per tant, era indiferent si eren verges, esposes o prostitutes, ja que continuaven sent definides per la seva relació sexual amb els homes. Durant els segles del primer cristianisme i més concretament durant l'Antiguitat Tardana els vectors per mitjà dels quals aquesta idea va anar quallant i va anar implantant les seves arrels amb una força aclaparadora foren bàsicament l'Església, la família i l'Estat convençuts d'aquesta idea d'inferioritat i això fou el caldo de cultiu del discurs que va justificar el seu control i submissió.

¹ Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 5 (8-10), p. 314-316.

Ens enfrontem a una situació a nivell social que molts han qualificat d'ambigua, ja que d'una banda van treballar igual que els homes, però d'altra eren excloses i marginades. Per un cantó se'ls concedia poder; per altre, eren considerades una propietat de l'home. Tenien llibertat de moviment –no totes–, però a mesura que passava el temps s'anaven quedant encorsetades. En l'opinió de M. T. Beguristain, fou durant tot aquest procés d'anades i vingudes quan es va gestar la consciència col·lectiva actual sobre la dona a Occident².

Actualment, el fet de fer història del gènere és francament un recurs per aquelles que estem interessades en conèixer l'altra història, una història global i que compti amb l'existència d'aquelles dones, unes dones que entenien el món d'una altra manera, ja que hi van haver de viure d'una altra manera; no és d'estranyar doncs, que de cada cop siguem més i més les que fem el pas de conèixer i interessar-nos per les nostres avantpassades i la seva història. A més d'això, és manifest que malgrat hi hagi hagut investigadors que s'hagin dedicat al període formatiu en què va florèixer la religió femenina, les seves recerques no han tingut en consideració els successius canvis en les oportunitats femenines i el seu estatus a dintre de l'Església; per J. T. Schulenburg, "*scholars have only recently become interested in this area of research*"³. Pel que fa a la Baixa Edat Mitjana, recentment els estudis han estat més nombrosos, sobretot aquells relacionats amb les dones intel·lectuals.

No es tracta de modes ni d'una qüestió recurrent; treballs com aquests requereixen d'habilitats, recursos i valentia per poder-s'hi enfrontar, més quan és el primer contacte amb aquesta mena d'estudis. Segurament, ha estat el repte més gran que he assolit mai. Ara i aquí aprofito l'oportunitat per manifestar que el tema s'ha tractat amb tota la cura, rigor i respecte possible, i que si en algun moment s'observa alguna contradicció no haurà respòs a cap acte intencionat per part de qui subscriu. En definitiva, l'atractiu i l'interès són obvis, conèixer la història d'una altra manera, incorporant-hi un relat dels fets des del que ha estat l'alteritat; insisteixo, només així, l'aproximació als fets històrics serà la més precisa possible. Només el seu testimoni en un moment del passat ens oferirà una percepció diferent de la història, on els

² M. T. Beguristain, "Arte y mujer en la cultura medieval y renacentista", *Asparkia: investigació feminista*, 6, 1996, p. 135-146, p. 144.

³ J. T. Schulenburg, "Women's Monastic Communities, 500-1100. Patterns of Expansion and Decline", a *Signs. Working Together in the Middle Ages: Perspectives on women's Communities*, vol. XIV, 2, 1989, p. 261-292, p. 262.

esdeveniments, personatges, situacions i intrigues s'entendran des de l'òptica femenina.

L'objectiu d'aquest estudi ha estat el de conèixer, o si més no, aproximar-se a quines van ser les causes que van influir en el radical canvi d'un mode de vida que fins aleshores havia estat minoritari i gairebé exclusiu d'un col·lectiu específic, a un moviment de dimensions considerables i totalment generalitzador. Una transformació que només s'explica si l'emmarquem en el context convuls que van suposar els darrers segles de l'Antiguitat i l'inici de l'Edat Mitjana. Aquest creixement del monacat femení va ser un dels factors que va impulsar la normativització de la vida monàstica femenina a Occident. Al seu torn, aquest fenomen és molt interessant per conèixer més dades sobre el moment de canvi que va suposar l'Antiguitat Tardana, canvi en tots els nivells; què va haver-hi de nou, què va haver-hi d'antic, o com l'Església va saber aprofitar els recursos que tenia a l'abast en uns temps de gran agitació social per instal·lar-se i desenvolupar les seves xarxes de poder i influència.

A dintre d'aquest context, s'ha volgut conèixer quina era la situació i com es desenvolupava en la quotidianitat la dona religiosa, quines eren les característiques d'aquest primer monacat i quines van ser les causes que van motivar la seva transformació en les formes monàstiques característiques de l'Edat Mitjana. Establir comparacions entre els textos adreçats a dones i a homes ens ha permès conèixer quins eren els aspectes propis de la feminitat que havien de ser regulats i perquè, posant de manifest unes clares especificitats del monacat femení que no tenien cabuda en les regulacions masculines.

La vida religiosa femenina fou única i un dels motius d'aquesta especificitat foren les limitacions al seu desenvolupament, cosa que no succeïa en el cas masculí. Només cal recordar que el destí de la dona era el d'estar sota l'autoritat dels homes de la seva família, cosa que dificultava la seva emancipació també en el claustre, ja que els monestirs sempre estaven sota la vigilància d'un home de l'orde, perquè la societat, i especialment l'Església, recelaven de l'espiritualitat femenina. Com no podia ser d'una altra manera, aquest estudi beurà d'una font masculina principal: la del bisbe Cesari d'Arle, un teòric del monacat femení que va diferenciar-se dels seus predecessors per fer una proposta explícita vers la religiositat femenina; de fet, abans

d'ell, només hi havia tractats sobre dones com els d'Ambròs o Agustí, però en cap cas podia parlar-se de regla monàstica pròpiament dita.

Per comprendre Cesari i quins foren els fonaments del seu pragmatisme religiós i m'atreveria a dir, fins i tot, obsessiu amb la religiositat femenina, ha estat necessari el coneixement de quina era la situació de les dones durant els temps dels primers pares de l'Església, o millor dit, quina idea es tenia aleshores sobre la virginitat femenina i quins van ser els motius que van despertar aquella mena de febre que va generar unes dosis considerables de literatura relativa a aquesta qüestió. El context d'aquesta època podria definir-se com a desigual i fragmentat quant a sistema de valors i creences i composició ètnico-social, amb una perifèria reticent a acceptar qualsevol forma de cristianisme, com jueus o pagans, o aquells que es negaven a l'acceptació de l'ortodòxia de la teologia cristiana com els arrians; a les ciutats, aquells que en principi acceptaven el programa religiós del bisbe; i finalment, entre el centre (la ciutat) i la perifèria, es trobaven aquells que intentaven acomodar el sistema religiós cristià a dintre de les seves pròpies famílies i necessitats de la comunitat, cosa que en moltes ocasions significava el manteniment de creences precristianes ja que, en aquells moments, el cristianisme no havia creat la creença anàloga. Aquest panorama religiós divers va ser la conseqüència de la creació d'un sistema religiós universal que pretenia integrar tota la comunitat⁴. En definitiva, el panorama d'Arle era el d'una comunitat cristiana desenvolupada a partir de la continuïtat, l'adaptació i la reinterpretació, amb una forma de cristianisme més definida pel costum local que no pas per l'autoritat exterior.

Per acabar, va resultar enormement atractiu el fet que no hi hagués gairebé res publicat en català o castellà sobre Arle i les seves monges. Si a aquesta manca d'estudis li afegim la dificultat, o millor dit, la ralentització que suposa treballar en altres idiomes, no és d'extranyar que el present treball hagi estat un repte en tots els sentits i que m'envaís en ocasions una emoció engrescadora pensant que era de les poques persones interessades en aquest grup de monges del sud de l'actual França.

⁴ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge, 1994 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series, 22), p. 171.

1.2 Consideracions formals i metodologia

La pròpia naturalitat de l'estudi ha acabat determinant totalment l'estructura del present escrit. El punt de partida fou el de conèixer a través de l'anàlisi d'una documentació concreta els inicis de la institució monàstica femenina a Occident. Ara bé, a mesura que hom s'anava endinsant en aquest estudi els interrogants eren cada cop majors. Tot i això, s'ha intentat respectar una estructura de treball que permeti al lector un enteniment clar i concís de la informació que es va exposant. No obstant, en ocasions pot fer-nos l'efecte que ens trobem davant quelcom dispers i imprecís; humilment he de dir que és cert. El recorregut d'una recerca que s'ha allargat gairebé un any ha suposat tot un repte quant a les capacitats de síntesi i d'argumentació.

Malauradament, com he indicat, els interrogants han estat enormes i necessitava obtenir respostes per continuar avançant, respostes que no han fet altra cosa que posar en evidència tres fets fonamentals: primerament, és gairebé impossible plantejar conclusions sòlides en estudis on l'objecte és tan remot en l'espai i en el temps, més quan els testimonis conservats són limitats i escassos; en segon lloc, la relació causal que s'estableix al voltant d'uns fets concrets és impossible d'abraçar en la seva totalitat; tercer, assumir que, en ocasions, els estudis d'investigació no tenen els resultats que inicialment s'esperaven. Totes aquestes coses exposades cobraran vida en aquest estudi, on hi predomina més allò de "podem creure" o "sembla ser que".

La proposta agosarada d'aquest estudi fou la de qüestionar-me la pressuposada vocació de la gran majoria de les dones que van engrossir les files del primer monacat a Occident, un model que considero és propi només d'aquesta època, ja que no va repetir-se ni en el passat ni es donaria al futur. Dones del perfil de Macrina, Marcel·la o la pròpia Cesària, germana de Cesari, són exemples de dones poderoses i amb recursos, vàlids en altra mena de treballs, ja que el que aquí es pretén conèixer és el monacat universal, farcit per dones de qualsevol estrat social mogudes per motius d'índole diversa però probablement diferents als d'aquelles dones acomodades. El que va portar-me a tenir en consideració aquesta hipòtesi inicial fou l'evidència que a mesura que el Cristianisme va anar consolidant-se, els convents van veure's convertits

en un dipòsit on pares, fills, marits indiferents o rivals polítics podien tancar dones, la presència de les quals resultava desconcertant i inconvenient.

Fent referència a l'estructura, el nucli del present treball i al voltant del qual s'estructura tot és el punt 4, *La institucionalització del monacat femení a Occident sancionat a través de la Regula sanctarum uirginum de Cesari*. Seguint l'ordre establert, enceta aquest escrit una introducció, d'on destacaria la importància del tercer punt, on s'ha intentat presentar una mena d'estat de la qüestió sobre els estudis relacionats amb el nostre tema, que de retruc han incorporat aquells relatius a Cesari i al monacat femení; en aquest apartat també es farà un breu esment a les edicions crítiques dels documents que s'han estudiat. L'apartat dos té la intenció de ser una introducció al món religiós femení dels segles IV i V, una secció totalment descriptiva, però necessària per poder entendre la ruptura que es produiria només un segle més tard; en aquest apartat es presenta una pinzellada sobre les verges vestals i de figures rellevants del Cristianisme com Ambròs, Jeroni o Agustí. El tercer apartat està dedicat a Cesari; també es tracta d'una secció descriptiva, però alhora indispensable en aquest estudi, ja que si no entenem la seva vida, difícilment podrem entendre la seva obra; també hi trobarem un apartat dedicat al context socio-religiós d'Arle, seguit d'un de breu merament biogràfic per acabar amb la història de la fundació del seu monestir femení al capdavant del qual va posar-hi a la seva germana.

Com ja s'ha avançat, el punt 4 segurament sigui el més important d'aquest estudi, ja que serà on es tractaran pròpiament les dones com a objecte d'estudi per mitjà de fonts de tradició manuscrita, on entre altres coses, es dediquen dos apartats a les especificitats i particularitats de les fonts treballades, un apartat dedicat a l'intent de "reconstrucció" del dia a dia al monestir, els trets característiques de la religiositat femenina d'aleshores i, finalment, les influències posteriors i el seu declivi. A continuació es presenten les conclusions, necessàries per tal de lligar tots els caps que hagin quedat solts, evitant la redundància de tot allò que s'ha vingut exposant al llarg del text. Finalment, trobarem l'aparell bibliogràfic que està format per les abreviatures, les edicions crítiques de les fonts que s'han tractat i les referències bibliogràfiques.

Pel que fa al vocabulari, s'ha intentat presentar un treball amb un llenguatge no sexista ni discriminatori. Així mateix, s'ha procurat fer ús del lèxic requerit en un

treball d'aquestes característiques i també d'una terminologia adient al context i a l'època que s'està estudiant, tot evitant caure en l'anacronisme i altres errades lingüístiques. Quant a l'onomàstica, s'ha fet ús dels noms llatins quan no s'ha trobat constància de la seva traducció en català; però tant topònims com antropònims d'ús més comú i coneguts s'han posat en la forma catalana. S'ha procurat també que els títols de les obres antigues apareguin tots en la seva forma llatina. En alguns moments s'ha considerat oportú citar el vocable en llatí per evitar tota mena de subjectivitat a l'hora de traduir-lo, més tenint en compte que amb les traduccions que s'ha anat treballant no estaven en llengua materna.

Finalment, s'ha procurat que cada cop que surt citada una font que s'ha consultat, bé al text, bé a les notes al peu, aparegui la seva edició crítica més recent, facilitant al lector la seva consulta d'una banda, i intentant oferir-li el màxim rigor possible, per l'altra. Pel que fa a les fonts cristianes antigues que s'han consultat, la voluntat ha estat sempre fer ús de les edicions més acurades, normalment aquelles que ens proporciona la *Clavis Patrum Latinorum*, moltes d'elles localitzables al *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) o al *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL)⁵. També s'han tingut en compte les edicions més recents, atès que l'última edició publicada de la *Clavis* és de 1995.

1.3 Fonts antigues i tradició historiogràfica: un estat de la qüestió

Com s'ha indicat anteriorment, les particularitats d'aquest tipus d'estudi són les que expliquen que tant en aquest apartat com en l'aparell bibliogràfic del treball ens trobem una bibliografia diversa. Primerament, ens ocuparem de les fonts que s'han utilitzat, després passarem a l'estudi detallat de la bibliografia i al seu comentari. Val a dir, que malgrat en certes qüestions la bibliografia sigui limitada, com per exemple la relativa al monestir femení, d'altres, la quantitat ha estat vastíssima, proporcionant-nos un material que s'ha hagut d'analitzar curosament ja que les particularitats del treball així ho han exigint. La feina de tria i selecció bibliogràfica ha estat àrdua en aquest sentit.

⁵ E. Dekkers (ed.), *Clavis Patrum Latinorum: qua in corpus christianorum edendum optimes quasque scriptorum recensione a Tertulliano ad Bedam*, Turnhout, 1995³.

Sobre els inicis del monacat femení les fonts revelen poques dades i en ocasions ho fan de forma accidental, ja siguin actes de concilis, vides de sants/es, regles monàstiques o documents epistolars. Tret de poques excepcions i molt notables com els casos d'Egèria, Baudovínia, les hagiografies del monestir de Chelles o Hugeburc, gairebé tots els testimonis que resten són paraules d'homes, promotors de l'ortodòxia patristica⁶ com Antoni, Pacomi o Basili. En el nostre cas, seran les paraules d'un germà important en el món del pensament cristià ortodox (com Cesari), dirigides a una germana que havia d'ingressar a un convent femení. M. M. Rivera conclou que l'escassetat de dones reflexionant sobre els continguts de les seves experiències religioses o sobre els símbols suggereix que, ja al segle VII, les dones havien perdut la possibilitat d'exercir, en tant que dones, qualsevol control sobre les formes que hauria de prendre el seu desig col·lectiu de dedicar tota o part de les seves vides a l'espiritualitat⁷.

L'ascetisme femení es troba perfectament documentat a través d'un bon nombre de fonts com opuscles, *Vitae*⁸, epístoles, homilies o cànons de concilis. Al llarg del segle IV els discursos sobre la virginitat es van convertir gairebé en una moda. Bàsicament la documentació que ens ha arribat fa referència a dones pertanyents a l'elit d'aleshores, fet que ha comportat que la visió que s'ha tingut sobre la religiositat femenina hagi sigut parcial i sovint monopolitzada per les experiències religioses d'unes poques dones il·lustres que van tenir la fortuna de llegar la seva experiència vital a la posteritat.

Les dones en el seu conjunt intentaran ser tractades en el punt quatre del present treball, evidentment amb les limitacions i els claroscurs que es tenen per aquestes èpoques tan llunyanes i tan escassament documentades. Aquesta parcialitat en

⁶ M. M. Rivera, "Religiosidad para mujeres/religiosidad para hombres: sexo y género en el modelo monástico de Fructuoso de Braga (s. VII)", a A. Muñoz (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989 (Laya, 5), p. 19-30, p. 19.

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ J. T. Schulenburg defensa de forma incansable l'ús d'aquesta mena de fonts pels historiadors socials i culturals, però sobretot per aquells que es dediquen a l'estudi de la dona medieval: "*unlike many other early medieval sources which are so frustrating in their silence on women's lives and experiences, the Vitae of saints pay great attention to women: they are directly concerned with female roles in the Church and society as well as with attitudes toward women*". A part d'això, aquestes fonts també ens revelen els canvis de patrons de la santedat femenina al llarg dels segles i ens donen l'oportunitat de comparar els rols i l'estatus femení amb el masculí [J. T. Schulenburg, "Female Sanctity: Public and Private Roles, ca. 500-1100", a M. Erler, M. Kowaleski (eds.), *Women and Power in the Middle Ages*, Geòrgia, 1988, p. 102-125, p. 103].

les fonts ha fet que tradicionalment s'hagi considerat que el cristianisme va tenir un major èxit entre les dones aristòcrates i que aquestes foren un agent essencial en la seva expansió; ara bé, un estudi de M. R. Salzman ha relativitzat el protagonisme d'aquesta elit en la propagació del cristianisme, ja que això no ha estat més que una imatge distorsionada afavorida per l'abundància de les fonts escrites⁹. Un altre element important són els silencis a les fonts sobre allò relatiu als sistemes d'administració conventual; segons F. E. Consolino, aquesta reticència a parlar-ne s'explica per criteris determinats per la preeminència social i econòmica. De fet, segons ella, els biògrafs es limitaven a donar notícies de donacions però no parlaven de formes d'administració, ni tan sols si les donacions als convents foren totals o parcials¹⁰.

La font principal i nucli d'aquest estudi ha estat la *Regula sanctorum uirginum* del bisbe Cesari d'Arle, però també s'han tingut en compte tots els documents a l'abast que tenien o podien tenir alguna relació directa amb Arle i les seves monges; per tant, trobarem també l'anàlisi del *Testamentum* de Cesari; l'*Epistula ad sanctimoniales*, que Cesari va adreçar a les monges del monestir; una carta del papa Hormisda a Cesari; tres escrits atribuïts a Cesària la Jove, neboda de Cesari; una *Epistula* de Teridius a Cesària; o la *Vita Sancti Caesari*, que fou redactada dintre dels set anys posteriors a la seva mort per cinc clergues de la seva confiança.

La importància d'aquesta obra és cabdal; com bé afirma W. E. Klingshirn, “like other saint's lives, the *Vita of Caesarius* is a valuable source for the mental world of its authors and their immediate audience”¹¹; ara bé, no hem pogut entretenir-nos a fons en l'estudi del seu contingut per limitacions de temps, i per tant, només s'han tingut en consideració aquells aspectes que podien tenir alguna relació amb el tema central de l'estudi. Una altra font imprescindible són els *Sermones*, que proporcionen la millor evidència disponible dels valors, les pràctiques i les creences de la seva congregació, però que en aquest treball s'han treballat de manera secundària per la mateixa raó que la *Vita Caesarii*. No obstant, s'han consultat els sermons on es parlava de les verges, del monestir o dels beneficis fiscals que aquest va aconseguir¹².

⁹ M. R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, 2002, p. 140.

¹⁰ F. E. Consolino, “Il monachesimo femminile nella tarda antichità”, *CA*, 2, 1989, p. 33-45, p. 40.

¹¹ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 8.

¹² Caes. Arel., *Serm.*, 7 i 155, p. 36-40 (vol. I); p. 632-635 (vol. II).

Les edicions més antigues de la *Regula* daten del segle XVII¹³. El 1759 M. Brockie, va editar la *Regula monachorum* (p. 145-177); la *Regula uirginum* (p. 354-362); el *Testamentum* de Cesari (p. 367-368) i les epístoles *Vereor* i *O Profundum* (p. 485-492) al primer volum de l'obra *Lucae Holstenii Vaticanae basilicae canonici et Bibliothecae praefecti. Codex regularum monasticarum et canonicarum quas SS. Patres Monachis, Canonicis & Virginibus Sanctimonialibus seruandas praescripserunt...* Continuant amb el fil cronològic, J.-P. Migne va presentar les edicions de la *Regula monachorum*, la *Regula uirginum*, les epístoles *Vereor*, *O Profundum* i la del papa Hormisda i el *Testamentum* a la seva *Patrologia Latina*, concretament al volum 67, c. 1097-1286. Poc temps després, a la reedició de l'*Acta Sanctorum*, Ian. vol. II (1863), p. 12-19 van aparèixer les edicions de la *Regula uirginum* i l'epístola *Exulto in domino* (del papa Hormisda). A continuació comença a aparèixer la vasta obra del que haurà estat el primer dels grans compiladors i editors de l'obra completa de Cesari, el monjo benedictí G. Morin, editor de la seva *Regula*, de les epístoles *Vereor*, *O Profundum*, la carta d'Hormisda, el *Testamentum*, la *Regula monachorum* i els seus *Sermones*¹⁴. M.-J. Delage també va editar la seva obra, concretament els seus *Sermones*, a *Césaire d'Arles, Sermons au peuple*, vols. I-III, París, 1971-1986 (*SChr*, 175, 243, 330).

Pel que fa a algunes de les edicions crítiques i traduccions, comptem amb les de M. C. McCarthy, que presenta una edició crítica i traducció de la *Regula* a l'anglès, amb un interessant capítol dedicat als treballs de G. Morin¹⁵. Una altra fou la de C. Voguel, que va traduir la *Regula uirginum* al francès a *Césaire d'Arles. Introduction et choix de textes*, París, 1964 (*Témoins de la foi*), p. 123-148; una altra edició ja més recent fou la de V. Desprez a *Règles monastiques d'Occident. IVe-VIe siècle. D'Agustin à Ferréol*, Bellefontaine, 1980 (*Vie monastique*, 9), p. 169-222, amb les edicions crítiques de la *Regula uirginum* i de la *Regula monachorum*, juntament amb la seva traducció al francès. Un any després es publicava la traducció italiana de la

¹³ El treball de G. Morin i C. Lambot continua essent força útil en aquest sentit. Per a més informació vegi's G. Morin, "Problèmes relatifs à la Règle de Saint Césaire d'Arles pour les moniales", *RB*, 44, 1932, p. 20-50.

¹⁴ G. Morin (ed.), *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera Omnia*, Maredsous, 1937-1942, 2 vols.

¹⁵ M. C. McCarthy, *The Rule for Nuns of St. Caesarius of Arles: A Translation with a Critical Introduction*, Baltimore, 1960 (*The Catholic University of America Studies in Mediaeval History-New Series*, 16).

Regula uirginum de G. Turbessi a *Regole monastiche antiche*, Roma, 1974 (Testi e Documenti, 9), p. 343-366.

Que sapiguem, l'edició més recent, o si més no, la més acurada va ser la de 1988 a cura d'A. de Vogüé, que a més va comptar amb les traduccions fetes per J. Courreau¹⁶, fent una revisió crítica sobre els treballs del monjo benedictí G. Morin. Aquesta edició ha estat l'escollida en aquest estudi, encara que també s'han tingut en compte altres com les de G. Morin i la traducció a l'anglès proposada per M. C. McCarthy. Aquest autor va continuar en la mateixa línia de treball que G. Morin amb la voluntat de millorar l'obra del seu predecessor, segons ell, sobretot en allò relatiu a l'aparell crític i les inclusions de les obres d'Agustí i Donat¹⁷.

El volum I de la seva obra està exclusivament dedicat al monestir femení i inclou les edicions crítiques de la *Regula*, el Testament de Cesari i una sèrie d'epístoles que tenen alguna relació amb el tema. De J. Courreau són les traduccions de l'epístola de Cesari a les monges, també coneguda com *Vereor*; l'epístola del papa Hormisda a Cesari; l'epístola de Teridius a Cesària; l'epístola de Cesari a Riquilda i a la reina Radegunda i l'ordenança *Constitutum*. La introducció, el text crític i la traducció de la *Regula* i el testament de Cesari van anar a càrrec d'A. de Vogüé.

Un tret distintiu de bona part dels editors, sobretot dels més antics, com per exemple G. Morin, és que va tractar-se de clergues erudits; inevitable és, doncs, que les seves obres estiguin influenciades d'alguna manera o altra per les seves creences religioses, el que acaba repercutint en determinades tendències subjectives en segons quins aspectes. Evidentment la subjectivitat és present en tot treball històric, cosa que fa que aquestes i altres edicions s'hagin examinat amb especial cura i rigor.

Entrant ja en la qüestió pròpiament bibliogràfica, els treballs referents al bisbe Cesari són quantiosos i de diversa índole. S'ha intentat consultar els monogràfics de més rellevància i més complets, sense perdre de vista les obres clàssiques. Sobre Cesari destacaria dos treballs, tant per la seva precisió com per la seva actualitat —en el sentit que són dels últims publicats—. D'una banda, trobem els diversos treballs d'A. de Vogüé, un dels grans estudiosos de Cesari, amb una contribució d'incalculable valor al

¹⁶ A. de Vogüé, J. Courreau (eds.), *Césaire d'Arles. Œuvres monastiques*, I: *Œuvres pour les moniales. Introduction, texte critique, traduction et notes*, París, 1998 (SChr, 345).

¹⁷ *Ibid.*, p. 165.

coneixement de la vida i l'obra del personatge. D'altra, el que podríem dir el gran especialista actual de Cesari, el professor W. E. Klingshirn, que ha contribuït a donar actualitat a la figura d'aquest bisbe, mitjançant l'estudi de tota la seva obra i de la bibliografia publicada al respecte.

Malgrat que actualment els treballs sobre Cesari no despertin l'atenció dels investigadors, almenys no directament, el llistat d'antics investigadors que en algun moment van dedicar els seus estudis a Cesari és extens; entre altres, podem destacar els treballs gairebé pioners de: J.-M. Trichaud (1853); U. Villeveille (1884); C. F. Arnold (1894); A. Malnory (1894); B. Krusch (1896); C. Lambot (1929-1942); G. Bardy (1947); G. de Plinival (1948-1953); F. Benoit (1934-1953), des d'una perspectiva arqueològica; J. Courreau (1970); M.-J. Delage (1971-1989); L. de Seilhac (1974); o H.-I. Marrou (1978)¹⁸.

A l'aparell bibliogràfic també hi trobarem nombroses referències al monacat, bàsicament femení, però també masculí, així com bibliografia dedicada als estudis de dones i als d'història del gènere. He establert aquesta diferenciació dels estudis femenins, atès que, sobretot els més antics, estan dedicats a dones que van tenir un paper social, polític i econòmic rellevant, i que per tant plantegen un relat estàtic que estudia la dona com un fet aïllat i aliè al relat històric oficial. Més recents són els estudis de gènere, que no tenen altra finalitat que el d'incloure un subjecte marginat en el discurs acadèmic des d'un vessant socio-cultural. Ara bé, tots ells han estat tinguts en consideració en la mesura possible.

Un bon punt de partida per entrar en matèria i poder comparar uns documents i altres ha estat l'estudi d'A. de Vogüé, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Brepols, 1985 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 46), on es detallen cronològicament les regles monàstiques antigues, però a més al final de l'obra es proporciona al lector un útil llistat de totes les edicions crítiques de les Regles que ha anat citant¹⁹. Alguns treballs relatius al moviment monàstic han estat més o menys

¹⁸ Per a una exhaustiva informació bibliogràfica vegi's els apartats bibliogràfics a A. de Vogüé, J. Courreau, *Césaire d'Arles*, I, p. 15-18 i W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 287-311.

¹⁹ A. de Vogüé, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Brepols, 1985 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 46), p. 53-60.

útils, d'on sobretot destacaria els treballs de P. Brown²⁰, ja que en la seva gran majoria aquesta mena de treballs passen “de puntetes” per sobre de la qüestió femenina.

En aquestes obres de caire més general hi trobem una escassa menció a les dones, i encara menys a Arle i a les seves monges, només en alguns índexs onomàstics trobem el nom de Cesària la Jove tot relacionant-la amb la història de la reina Radegunda, i, en menor mesura, alguna al·lusió a Cesària, com a germana del bisbe d'Arle i benefactora de la fundació monàstica del seu germà. Els silencis en l'obra de G. M. Colombás²¹, recentment reeditada, no deixen indiferents a ningú, ja que només dedica un capítol al monacat femení siríac, i on el nom de Cesària no apareix ni en el vast índex onomàstic que presenta al final de l'obra. Com s'ha pogut comprovar al llarg d'aquest treball, no serà ni el primer ni l'últim cas d'una tendència lamentablement estesa entre bona part de l'academicisme. Un altre exemple flagrant el trobem a M. W. Labarge, on només dedica unes poques línies a la reina Radegunda i al monestir de la Santa Creu, fent una breu al·lusió a Cesari però obviat Cesària²².

Independentment, el que és positiu és que els estudis sobre el monacat femení són quantiosos, però no només això, sinó que molts d'ells són recents i plantegen uns anàlisis des d'una òptica molt distinta a la que presentaven les obres més antigues. Gairebé tota aquesta bibliografia s'ajusta a la voluntat última d'aquest treball, la inclusió i la reinterpretació de la història des d'un altre punt de vista. Desafortunadament però, totes aquelles o aquells que vulguin centrar el seu àmbit d'estudi en l'Alta Edat Mitjana tenen encara un problema afegit: la manca d'estudis

²⁰ P. Brown, “Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy”, *JRS*, 51, 1961, p. 1-11; Id., “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *JRS*, 61, 1971, p. 80-101; Id., *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, 1978; Id., *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981 (Haskell Lectures on History of Religions, New Series, 2); Id., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, 1982; Id., *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Wisconsin, 1992 (The Curti Lectures); Id., *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Londres, 1990; Id., *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge, 1995; Id., *The Rise of Western Christendom: triumph and Diversity, AD 200-1000*, Cambridge, 1996; Id., *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover, 2002; Id., *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton (N. J.), 2012.

²¹ G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, Madrid, 2004² (BAC, 588).

²² M. W. Labarge, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, 1988, p. 25 [trad. N. de Terán: *A Small Sound of the Trumpet: Women in Medieval Life*, 1986].

dedicats a la primera història del monacat femení, fins al punt que un dels treballs de referència continua essent el de L. Ekenstein²³.

Un recent i acurat estat de la qüestió sobre estudis femenins podem trobar-lo a G. Solé²⁴, i encara més actualitzat i extens a R. Shepard²⁵. Per citar alguns dels estudis de referència que s'han anat consultant durant l'elaboració d'aquest treball relatiu a les dones medievals, i especialment les monges²⁶ són els de F. de B. Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una Antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*, Madrid, 1949 (BAC, 45); M. Daly, *The Church and the Second Sex*, Boston, 1968; E. Power, *Mujeres medievales*, Madrid, 1979 (Libros de Bolsillo, 8) [trad. C. Graves: *Medieval Women*, 1975]; S. F. Wemple, *Women in Frankish Society Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Filadèlfia, 1981; C. de la Serna (dir.), *Mujeres del absoluto. El monacato femenino. Historia, Instituciones, actualidad: XX Semana de Estudios Monásticos*, Burgos, 1986 (Studia Silensia, 12); M. Guerra, *El sacerdocio femenino en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos*, Toledo, 1987; J. Nichols, L. T. Shank (eds.), *Distant Echoes. Medieval Religious Women. Peaceweavers*, vol. II, Kalamanzoo, 1987 (Cistercian Studies Series, 22); M. W. Labarge, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, 1988; A. Muñoz (ed.), *Las mujeres en el Cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989 (Laya, 5); B. S. Anderson, J. P. Zinsser, *Historia de las mujeres: una historia propia*, Barcelona, 1991; W. Gordon; J. E. Halborg, J. A. McNamara (eds.), *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham, 1992 (amb un capítol dedicat a Cesària); J. E. Ruíz-Domènec, *El despertar de las mujeres. La mirada femenina en la Edad Media*, Barcelona, 1999 (Atalaya, 27); M. S. Carrasquer, K. Saratxaga (eds.), *Primeras madres occidentales (ss. I-VII). Matrología*, vol. II, Burgos, 2003; I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del Cristianismo*, Bilbao, 2005 (En clave de mujer); S. Ashbrook, D. G. Hunter (eds.), *The Oxford of Early Christian Studies*, Oxford, 2008; G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, Madrid 2004² (BAC, 588).

²³ L. Ekenstein, *Women under Monasticism: Chapters on Saint-lore and Convent Life between A.D. 500 and A. D. 1500*, Cambridge, 1896.

²⁴ G. Solé, "La mujer en la Edad Media: una aproximación historiográfica", *AF*, 26, 3, 1993, p. 653-670.

²⁵ R. Shepard, "Women and Gender", a S. Ashbrook, D. G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 2008, p. 465-492.

²⁶ Els treballs més específics estan inclosos en l'apartat bibliogràfic.

Pel que fa als estudis acadèmics de gènere, al capdavant s'hi troben autores com E. Clark, que fou capaç de demostrar com l'ascetisme va convertir-se en un paradoxal sistema d'avanç femení. Un altre nom que destaca és el de S. Elm, autora de *Virgins of God*, que va estudiar els monestirs de Capadòcia i Egipte. En l'àmbit català destaquen els treballs que M. M. Rivera va dedicar a les monges alt medievals, reivindicant i interpretant la identitat de la religiositat des d'una perspectiva pròpia i exclusivament femenina.

2. DONES I RELIGIÓ. UNA MIRADA RETROSPECTIVA: DE LA ROMA PAGANA A AGUSTÍ D'HIPONA

La informació que a continuació s'exposa té una finalitat introductòria, necessària per poder comprendre quins van ser els canvis i les transformacions que van produir-se en el món de la religiositat femenina, així com per localitzar els elements de continuïtat, entre una època que havia de superar-se i una altra que necessitava establir-ne les seves bases, però alhora cimentada en l'anterior. Només així serà possible una visió més o menys aproximada de quin podria haver estat el panorama d'aleshores, moment en què s'institucionalitza el monacat femení a Occident.

Ateses les particularitats i les exigències del present estudi, s'han intentat exposar les característiques principals de cada punt sense entrar molt en detall; no obstant, s'indiquen referències bibliogràfiques necessàries sobre alguns aspectes concrets amb la voluntat de facilitar al lector l'accés i la consulta a la bibliografia pertinent. És per això que a continuació es presentaran d'una manera breu i cronològica els antecedents més propers com a base del que seria el monacat femení a Occident.

2.1 La conversió d'una sacralitat pagana a una de cristiana

L'antecedent més directe de la verge cristiana foren les sacerdotesses de Vesta²⁷, un grup social que gaudia de força prestigi i estima entre el poble romà. Aquestes verges van prendre el seu nom de la divinitat femenina a la qual rendien culte i d'entre les seves funcions principals es trobava la cura del foc sagrat de la deessa, la supervivència del qual garantia la prosperitat del poble romà. La vestal que perdia la seva virginitat cometia un greu delictes anomenat *incestus*²⁸ i contaminava així la ciutat i els seus habitants, motiu pel qual podia arribar a ser enterrada en vida.

²⁷ Per a més informació sobre les vestals, vegi's l'apartat que E. Seijo dedica a les vestals; a les notes al peu hi ha bibliografia actualitzada sobre aquesta qüestió: E. Seijo, *La figura femenina en la obra de Ambrosio de Milán*, Barcelona, 2017 [tesi doctoral. Directors: J. Vilella i J. A. Jiménez], p. 246-260, amb bibliografia a p. 308-356.

²⁸ *Ibid.*, p. 248.

Com veurem més endavant, els càstigs que s'imposaran a les verges cristianes a Occident seran molt menys severs, ja que el més comú era la condemna a una mena “d'ostracisme” social i religiós.

Pel que fa a les diferències entre les sacerdotesses de Vesta i les verges cristianes, possiblement la més notable era el temps dedicat al sacerdoci; és a dir, mentre que les primeres tenien l'obligatorietat d'exercir durant trenta anys²⁹ (l'edat més fèrtil d'una dona) i després tenien opció de quedar-se o marxar, les segones es lliuraven a perpetuïtat a Crist. Segon, i també important, fou que les vestals, a diferència de les verges consagrades, tenien una vida social bastant activa, assistint a convits, visitant les cases de les matrones i ocupant els llocs preferents als espectacles públics³⁰.

A. E. Bybee defensa que gràcies al culte de Vesta l'ascetisme cristià va inserir-se còmodament a l'interior de la societat romana. Segons ell, hi ha quatre paral·lelismes bàsics: primerament, el fet que les verges cristianes s'acabessin convertint en una institució a dintre de la seva comunitat de la mateixa manera que ho havien estat les vestals a l'Imperi romà; segon, la seva fertilitat era canalitzada per regenerar la societat i l'Església; tercer, van ser un grup que va assolir poder i privilegis perquè no encaixaven en normes categòriques, formant una categoria que va caracteritzar-se per la seva “desexualització”; i quart i últim, perquè ambdues havien rebut dels homes privilegis i una certa independència després d'haver abandonat la seva condició de dona; ara bé, en el moment que tornaven al seu rol tradicional com a reproductores i trencaven el seu vot, rebien un càstig molt més sever que el de qualsevol altra dona per la mateixa transgressió³¹.

El concepte de virginitat relacionat directament amb la sexualitat femenina i amb el control del cos no fou un tema que el Cristianisme creés *ex nouo*, sinó que virginitat i divinitat foren dos conceptes associats des de ben antic a algunes de les

²⁹ *Ibid.*, p. 249.

³⁰ *Ibid.*, p. 250.

³¹ A. E. Bybee, “From Vestal Virgin to Bride of Christ: Elements of a Roman Cult in Early Christian Asceticism”, *SA*, 1, 2001, p. 3-20, p. 11-14.

societats de l'Antiguitat com la clàssica o l'hebreu³². El cristianisme, per tant, només va haver d'institucionalitzar-ho i generalitzar-ho.

Un exemple preciós a l'hora de conèixer quina era la sensació d'un romà plenament cristianitzat sobre el que havia estat la religió dels seus avantpassats ens l'ha legat el poeta i apologeta cristià del segle IV, Aureli Climent Prudenci a la seva obra *Contra Symmachum*, on polemitzava amb l'escriptor pagà i prefecte de Roma Quint Aureli Símmac; aquesta obra va ser escrita en el context de la retirada de l'altar de la Victòria de l'edifici del Senat romà per ordre de l'emperador Gracià. En aquest poema, Prudenci va compartir les seves reflexions i va manifestar obertament tot allò que pensava sobre les vestals. Evidentment, cal ser molt curós en l'ús d'aquesta mena de fonts, totalment parcials i desvirtuades, la finalitat de les quals era la defensa aferrissada de la supremacia de tot allò que fos cristià³³. Entre moltes altres coses, Prudenci es queixava del fet que la virginitat de les vestals tingués com a contrapartida l'exempció de càrregues fiscals, el que ell anomenava els *sagrats subsidis de la castedat*³⁴. En defensa de les verges cristianes deia així:

*Sunt et uirginibus pulcherrima praemia nostris, / et pudor et sancto
tectus uelamine uultus / et priuatus honos nec nota et publica forma / et rarer
tenuesque epulae et mens sobria semper / lexque pudicitiae uitae cum fine
peracta*³⁵.

Quan es tractava de descriure les vestals, l'autor fou punyent sobretot en allò que feia referència a la seva castedat i a la temporalitat del seu servei vers la divinitat pagana:

*Captiuus pudor ingratis addicitur aris / nec contempta perit miseris
sed adempta uoluptas / corporis intacti. Mens non intacta tenetur / nec requies
datur ulla toris quibus innuba caecum / uulnus et amissas sospirat femina
taedas. / Tum quia non totum spes salua interficit ignem / nam resides*

³² Per a una informació més detallada i exhaustiva sobre la qüestió de la virginitat, vegi's apartat 4.4.

³³ En aquest cas de la superioritat de les verges cristianes. Aquesta literatura apologetica de les verges cristianes va ser un clàssic de la literatura religiosa projectada per autors com Minuci Fèlix, Tertul·lià, Arnobi o el propi Prudenci.

³⁴ Prud., *Contr. Symm.*, v. 910, p. 243.

³⁵ *Ibid.*, v. 1055-1060, p. 248. Trad: "Les nostres verges tenen elles, compensacions esplèndides: llur pudor, llur cara coberta d'un sant vel, l'honor de llur vida privada, llur bellesa ni coneguda ni pública, llurs àpats escassos i frugals, llur esperit sempre sobre, llur regla de castedat que només té fi amb la vida" [Trad. al català a cura de N. Rebull, *Aureli Prudenci Clement. Contra Símmac. Llibres I-II*, Barcelona, 1983 (Fundació Bernat Metge, 222), p. 103-104].

*quandoque faces adolere licebit / festaque decrepitis obtendere flammea canis. / Tempore praescripto membra intermerata requirens / tandem uirgineam fastidit Vesta senectam [...] Nubit anus ueterana sacro perfuncta labore / desertisque focis quibus est famulata iuuentas / transfert emeritas ad fulcre iugalia rugas / discit et in gelido noua nupta tepescere lecto*³⁶.

Prudenci continuava el seu discurs criticant durament la presència de les vestals a la vida pública. Com s'ha assenyalat, disposaven de privilegis públics i un d'aquests era la reserva de seients a les graderies del circ i de l'amfiteatre, on es vanagloriaven de la mort dels homes en combat:

*Inde ad consessum caueae pudor almus et expers / sanguinis it pietas hominem uisura cruentos / congressus mortesque et uulnera uendita pastu / spectatura sacris oculis. Sedet illa uerendis / uittarum insignis faleris fruiturque lanistis. / O tenerum mitemque animum! Consurgit ad ictus / et quotiens uictor ferrum iugulo inserit illa / delicias ait esse suas, pectusque iacentis / uirgo modesta iubet conuerso pollice rumpi, / ne lateat pars ulla animae uitalibus imis / altius inpresso dum palpitat ense secutor*³⁷.

La qüestió de l'estètica i de l'exhibicionisme de les vestals també va passar pel seu càlam, oferint-nos un bon retrat de quina seria la seva imatge física: cabells llargs guarnits amb cintes, elements d'ornament a polzes, o també el reconeixement per part de l'autor d'una elegància perniciosa. La realització de sacrificis o la celebració de la mort són dues activitats que van causar enorme malestar i preocupació en Prudenci que desitjava que "l'àuria de Roma no conegués mai més aquesta mena de crim", suplicant al cap augustíssim del reialme d'Ausònia "la desaparició d'aquests sacrificis tan terribles"³⁸.

³⁶ Prud., *Contr. Symm.*, v. 1070-1079; 1083-1085, p. 248-249. Trad: "Llur ànima no es conserva verge, i no hi ha cap repòs per a un llit on una dona no maridada sospira pensant en la seva ferida oculta i en la pèrdua de les torxes nupcials. Li resta, però, alguna esperança que no apaga del tot el foc, perquè un dia li serà permès d'encendre les teies inactives i de cobrir amb el festiu vel famejant de núvia els seus cabells blancs decrepits [...] Es casa ja vella, en tornar a la seva llar després d'haver finit el seu servei sagrat, i, abandonant el foc del qual fou esclava la seva joventut, porta al llit conjugal les seves arrugues de jubilada i, muller de nou, aprèn d'escalfar-se en un llit glaçat" [Trad. al català a cura de N. Rebull, *Aureli Prudenci Clement*, p. 104-105].

³⁷ Prud., *Contr. Symm.*, v. 1090-1101, p. 249. Trad: "Van a prendre seient a les graderies del circ per veure combats sangonents i morts d'homes, per contemplar amb els seus ulls sagrats les ferides que hom veu per al manteniment. S'està ella asseguda, atraient l'atenció amb el cercol venerable de les seves bandes, i s'adelita en els directors dels combats. Oh tendra i dolça ànima! Es posa dempeus a cada cop i cada vegada que el vencedor clava el ferro a la gola del rival" [Trad. al català a cura de N. Rebull, *Aureli Prudenci Clement*, p. 105].

³⁸ Prud., *Contr. Symm.*, v. 1114-1117, p. 249-250: *quod genus ut sceleris iam nesciat aurea Roma / te precor, Ausonii dux augustissime regni, / et tam triste sacrum iubeas ut cetera tolli.*

E. Seijo ha marcat com a hipotètica desaparició de les vestals el 390, basant-se amb els silencis dels últims tractats sobre verges d'Ambròs de Milà³⁹: “*cuando el prelado redactó sus últimas obras ascéticas faltarían pocos años para la completa desaparición de las vestales*”⁴⁰. Aquesta datació posa de manifest la idea de continuïtat de les estructures en tots els nivells, de transformacions lentes però progressives fruit de la convivència entre diversos sistemes religiosos, i sobretot, d'un apoderament i/o acomodament per part del cristianisme a les velles estructures provinents del món clàssic, d'altra manera seria impossible explicar la seva ràpida expansió.

Paral·lelament a aquesta desaparició de velles formes de religiositat clàssica, al segle IV el cristianisme seria testimoni del naixement d'una nova opció religiosa a dintre de les seves files: l'ascetisme⁴¹.

2.2 Formes i desenvolupament de l'espiritualitat femenina als segles IV i V

Abans del naixement del moviment monàstic pròpiament dit va haver-hi dones –tant verges com vídues– que seguint els consells de Pau, van portar una vida casta i van decidir viure recloses a dintre de les cases. A partir d'aquest moment, diferenciar les dones que es dedicaven a Déu de les altres (les laiques) va començar a ser una necessitat important.

Per donar resposta a tot allò que va generar l'aparició d'aquesta tendència religiosa, va anar apareixent tota una literatura sobre el món virginal⁴² que es va convertir en el primer gran intent d'elaborar un esquema orgànic per aquest tipus de dones⁴³. Un dels primers exemples coneguts és el *De uirginibus uelendis* de Tertul·lià (ca. 207) o el *De habitu uirginum* de Cebrià de Cartago (ca. 249). Ara bé, el primer

³⁹ També, l'any 390 l'emperador Teodosi I va prohibir el culte pagà, moment en què les vestals van rebre el cop definitiu.

⁴⁰ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 246.

⁴¹ Per qüestions de forma i contingut, no es tractaran ni aquí ni ara els orígens de l'ascetisme (Orient), així com tampoc els seus múltiples corrents.

⁴² Per una relació exhaustiva sobre les obres del segle IV relatives a la virginitat vegi's: T. Camelot, “Les traités de virginité au IV^e siècle”, *Études Carmélitaines*, 31, 1952, p. 273-292.

⁴³ F. E. Consolino, *Il monachesimo femminile*, p. 33-34.

tractament complert de la virginitat el trobem a finals del segle III al *Symposion* de Metodi d'Olimp, on s'enaltia la virginitat que mantenien un grup de verges.

Pel que fa al text grec més antic, aquest correspon a una homilia d'Atanasi d'Alexandria coneguda a través d'una traducció copta; de mitjan del segle IV és el *De uirginitate* de Basili d'Ancira; de la dècada del 370, el *De uirginitate* de Gregori de Nissa; i entorn del 382 el de Joan Crisòstom.

En l'àmbit llatí podem parlar del bisbe Ossi de Còrdova que va compondre el *De laude uirginitatis*, avui perdut, al igual que el de Damas, sobre el mateix argument; un *De continentia* que es troba a dintre del *Tractatus* de Zenó de Verona; també tota l'obra d'Ambròs que veurem més endavant; així com les epístoles jeronimianes sobre la virginitat⁴⁴.

L'ascetisme fou un producte tardà del cristianisme, ja que va tenir les seves primeres manifestacions al segle III⁴⁵, desenvolupant-se de forma imparable al segle IV; des d'aleshores, l'ideal monàstic va començar a reemplaçar al del martiri. Aquest primer monacat va girar entorn de tres figures clau: Antoni, el personatge més rellevant del model anacoreta; Pacomi, principal impulsor del cenobitisme, i finalment, Basili encarregat de dotar d'oficialitat al moviment. Al segle IV el panorama era el d'un ascetisme que s'havia expandit tant per Orient com per Occident, prenent diferents fisonomies com l'anacoretisme o el cenobitisme; aquest segle IV va ser el moment en què el monacat masculí va sancionar-se i institucionalitzar-se⁴⁶, evidentment marcant diferències entre homes i dones, aquestes últimes quedant relegades sota el directe i estricte control de l'Església⁴⁷.

De manera general, l'ascetisme s'entenia com un entrenament (del grec ἄσκησις) i els seus practicants eren comparats amb atletes. Aquest entrenament solia anar acompanyat d'una dieta molt rigorosa i escassa i amb aliments no molt desitjables. El dejuni era una pràctica habitual, ja fos durant petits períodes o llargues temporades. Pel que fa a les categories constitutives del moviment monàstic femení,

⁴⁴ Per a més informació, vegi's: F. de B. Vízmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una Antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*, Madrid, 1949 (BAC, 45).

⁴⁵ R. Teja, "Los orígenes del monacato (siglos IV-V)", *CA*, 1, 1988, p. 15-30, p. 16.

⁴⁶ F. E. Consolino, *Il monachesimo femminile*, 1989, p. 34.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 36.

les dones tenien l'estatus de verges o vídues a Occident i el de diaconesses a Orient. essent aquest el càrrec de més elevada responsabilitat al que una dona podia aspirar, com fou el cas de la reina Radegunda de Poitiers.

Les ascetes tenien la finalitat d'ésser comparades amb els àngels, no només per haver evitat les lligadures carnals sinó també per haver superat la natura terrenal, ja fos masculina o femenina i haver-se apropiat a l'estat anterior a la Caiguda⁴⁸. La condició d'àngels, diu F. Rivas, les obligava a renunciar a un dels elements que conformaven el seu ésser: la consciència i la identitat del seu propi cos, reduint-les a uns objectes a dominar i perdent la seva diferenciació fins a convertir-se en homes, o pitjor, en àngels, i per tant, en éssers asexuals⁴⁹. Les qui aconseguien aquesta unió amb la divinitat, assolida per mitjà de la perfecció espiritual, eren admirades i venerades i el seu èxit es veuria recompensat amb el reconeixement de les comunitats cristianes⁵⁰.

En aquells moments, les dones de l'aristocràcia acostumades a exercir l'autoritat en el seu mitjà social, reproduïren als seus cercles ascètics familiars o als monestirs fundats i mantinguts per elles els antics patrons de conducta. En aquells "cercles ascètics", diu E. Seijo, l'estructura jeràrquica civil va introduir-se exitosament en l'organització religiosa i era un aspecte molt rellevant; per exemple, una dona d'origen senatorial, mereixia molt més respecte, atenció i consideració que una plebea sense recursos, malgrat que les dues fossin "serve de Crist"⁵¹.

Les raons que podien moure a una dona a decantar-se per la vida religiosa, eren les següents: d'una banda, segons K. Cooper, l'ascetisme permetia tant a dones nobles com no nobles establir relacions d'igualtat amb altres persones de major estatus civil, i per tant, aquell estil de vida podia convertir-se en una excel·lent via d'ascens social per a les més ambicioses⁵²; per una altra, –defensa E. Seijo– les dones escollien la vida ascètica per alliberar-se del control masculí, que alhora els permetia ampliar les seves activitats⁵³, fet que com a esposes hagués estat impensable. A més a més, si eren dones

⁴⁸ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 51.

⁴⁹ F. Rivas, "La mujer cristiana en el norte de África latina (siglo III)", a I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005 (En clave de mujer), p. 211-262, p. 259.

⁵⁰ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 129.

⁵¹ *Ibid.*, p. 57-58.

⁵² K. Cooper, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge, 1996, p. 84.

⁵³ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 58.

aristocràtiques, podien viatjar lliurement –sobretot per visitar llocs de culte–, mantenir relacions amb homes ascetes gairebé d'igual a igual⁵⁴, i el més important, l'ascetisme els donava accés a l'educació i a la cultura, donant lloc ja des del segle IV a un número considerable de dones erudites, coneixedores de la cultura clàssica i dels textos bíblics. Finalment, l'ascetisme els va permetre l'accés a la vida pública que fins aleshores havia estat un món totalment tancat a elles⁵⁵.

L'entrada de les dones a la comunitat religiosa es feia a través de la cerimònia de la *uelatio*⁵⁶, moment que passaven a convertir-se en verges consagrades. A partir d'aleshores, el cos de la verge s'equiparava amb la puresa de l'Església i, per tant, la verge constituïa un símbol poderós de la comunitat cristiana enfront de la societat pagana. En aquest ritual hi trobem analogies amb el ritual nupcial, ja que quan les verges es tapaven el rostre amb el vel es consagraven a Déu i es convertien en *sponsae Christi*⁵⁷. La *uelatio* contenia un vot de castedat i lleialtat que unia la jove amb Crist. Segons l'encertada expressió de P. Brown, a partir d'aquesta unió les dones eren tractades com a exvots humans, perden la seva condició femenina i cosificant-se, convertint-se en *vasos sagrats*⁵⁸ dedicats al Senyor. Si la verge ja consagrada s'unia a un altre home es considerava que havia trencat el seu vot, cosa que es contemplava com adulteri i era severament condemnat als concilis.

A dintre del món religiós, les dones eren ordenades jeràrquicament en funció de la seva sexualitat, una idea impulsada per Jeroni d'Estridó i seguida, en menor mesura, per Ambròs. Així doncs, a la cúspide de la piràmide se situarien les verges, que portarien una vida lliure de relacions sexuals; seguidament, les vídues; i finalment, les dones casades⁵⁹. Quan les verges consagrades eren concebudes com a éssers humans originals o angelicals⁶⁰, no del tot manifestats, anirien progressant en la

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ R. Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, 1999 (Colección Estructuras y procesos. Serie Religión), p. 225.

⁵⁶ Per a més informació sobre aquesta qüestió, vegi's informació i notes contingudes a E. Seijo, *La figura femenina*, p. 86-100.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 87-89.

⁵⁸ P. Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, 1993, p. 354 [trad. A. J. Desmonts: *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 1990].

⁵⁹ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 45-46.

⁶⁰ La figura simbòlica de l'àngel com a representació dels ascetes i de les verges consagrades es va difondre considerablement entre els escrits dels Pares de l'Església i va tenir un gran èxit com a al·legoria, repetint-se de manera constant.

perfecció fins a arribar a deixar de ser dones, per passar a convertir-se en *mulier uirilis*⁶¹, és a dir es masculinitzaven. L'ascesi, doncs, alliberava la dona de la seva debilitat i subjecció natural⁶² igualant-la al sexe masculí.

Al segle IV la presència de monestirs al món occidental era encara més bé modesta⁶³; no obstant, malgrat que les verges encara residissin als seus domicilis familiars, no deixaven de ser la representació del poder *in crescendo* dels bisbes a les ciutats. En aquests moments hi havia, per tant, la possibilitat de practicar un ascetisme tant domèstic com monàstic⁶⁴, però gràcies a les obres d'Ambròs sabem que a la seva època la majoria de les verges milaneses encara residien a les seves cases⁶⁵. El *cubiculum* era l'habitació on aquelles verges havien de passar la major part del dia, un lloc on hi havia d'imperar el silenci i on hi predominaria la reflexió i la pregària. Es recomanava rebre poques visites i que aquestes fossin únicament les dels pares⁶⁶. Ambròs va considerar que les verges no tenien necessitat de passejar-se per la ciutat o visitar el fòrum, ja que allí no trobarien a Crist, el seu marit⁶⁷.

De totes les qüestions que podien preocupar als bisbes sobre les verges, la seva aparença i la manera de procedir van ser sens dubte, una de les seves principals inquietuds. Les verges havien de ser un model de submissió i una de les virtuts més preuades era el seu silenci –després de parlar amb la serp, Eva va caure– fins al punt que hi ha hagut autors que han volgut veure en aquests silencis un dels perills més

⁶¹ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 50. Per a més informació sobre aquesta qüestió, vegi's: M. A. Pedregal, "La *mulier uirilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo", a J. Gómez (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005 (La Clave de Mujer), p. 141-168; M. M. Sánchez, "Devenir *femina uirilis*: de la virilización a la masculinización de la mujer, un camino entre el prestigio y el menosprecio", Bellaterra, 2010, p. 1-78 [treball d'investigació. Directora: M. Torras]; E. Seijo, *La figura femenina*, p. 50-62.

⁶² Recordem que a diferència dels homes, considerats "espirituals", les dones eren considerades "carnals"; per tant, a diferència d'ells, havien de renunciar a allò que les convertia en dones i deixar de comportar-se com a tals, rebutjant i superant el seu gènere que per naturalesa era reproductor i sexual. Per esdevenir *mulier uirilis* només haurien de conservar una característica femenina: la passivitat [E. Seijo, *La figura femenina*, p. 47].

⁶³ Sabem gràcies a Agustí [Aug., *Conf.*, VIII, 6, 15, p. 122] de l'existència d'un sol monestir masculí a la ciutat de Milà, possiblement el que va fundar Martí de Tours en temps del bisbe Auxenci (355-374). Segurament, en aquests moments –apunta E. Seijo– l'ascetisme entre les dones degué ser excepcional [E. Seijo, *La figura femenina*, p. 111].

⁶⁴ Ara bé, també hi havia verges que necessitaven protecció i allotjament. De fet, el *philoparthenos* o enamorat de les verges era una figura que s'ocupava de les necessitats d'aquestes dones [P. Brown, *El cuerpo*, p. 362].

⁶⁵ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 111.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁶⁷ Ambr., *Exp. euang. sec. Luc.*, II, 21, p. 40.

importants, fins i tot per sobre de la sexualitat⁶⁸; com veurem més endavant, els silencis seran també molt preuats pel bisbe Cesari. A més, les verges havien de demostrar en tot moment que no havien perdut el seu pudor i que mereixien la confiança de la seva congregació per tal de no veure la seva identitat qüestionada. Malgrat el gran nombre de literatura que va començar a proliferar sobre les verges, no existia encara una regla comú que delimités quina havia de ser la seva vestimenta o la seva conducta; a saber, només existien alguns tractats o disposicions d'autors com Ambrós o Agustí (per exemple, l'epístola 211)⁶⁹.

Una altra de les preocupacions fonamentals de la jerarquia eclesiàstica, totalment relacionada amb l'anterior van ser les companyies masculines, d'on d'una banda, destaca l'interessant fenomen de les verges *subintroductae*⁷⁰; és a dir, verges que vivien amb homes que no eren ni el seu pare, ni el seu germà ni el seu marit; i d'altra, els anomenats matrimonis espirituals. D'acord amb els primers cristians, els creients estaven units per llaços de parentiu espiritual que reemplaçaven els llaços biològics, i quan les dones ingressaven al monestir adoptaven aquesta forma fictícia de parentiu.

El problema va arribar a l'Antiguitat Tardana, moment en què va néixer una tradició que va aprofitar-se dels vincles de parentiu per legitimar els contactes entre dones i homes ascetes. El canon pseudo-iliberrità número 27 va establir que bisbes i altres clergues podien permetre a les seves filles i germanes conviure amb ells, ja que aquelles dones s'havien entregat a Déu⁷¹. F. J. Griffiths, tot seguint la tradicional i errònia interpretació que feia d'aquestes disposicions unes actes d'un concili teòricament celebrat a Elvira a inicis del segle IV, va suposar que aquesta situació duraria molt poc i que va començar a ser regulada poc temps després al Concili de Nicea, fins al punt que escriptors i líders eclesiàstics van exhortar i celebrar la família biològica com alternativa legítima per a les relacions entre dones i homes a dintre de la

⁶⁸ M. L. Colish, *Ambrose's Patriarchs. Ethics for the Common Man*, París, 2005, p. 154.

⁶⁹ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 166.

⁷⁰ Per a més informació relativa a aquesta qüestió, vegi's: J. A. McNamara, *Sisters in Arms: Catholic Nuns Through Two Millennia*, Cambridge, 1996; J. T. Schulenburg, *Forgetful of their Sex: Female Sanctity and Society, ca. 500-1100*, Chicago, 1998; F. J. Griffiths, "Siblings and the Sexes within the Medieval Religious Life", *ASCHR*, 77, 1, 2008, p. 26-53.

⁷¹ *Can. ps.-iliberr.*, 27, p. 573: *episcopus uel quilibet alius clericus aut sororem aut filiam uirginem dicatam Deo tantum secum habeat; extraneam nequaquam habere placuit.*

vida ascètica⁷²; tanmateix, hem de ser molt prudents en aquest sentit, atesa la complexa problemàtica cronològica dels cànons pseudo-iliberritans⁷³.

Aquesta convivència més o menys regular entre dones i homes va comportar que s'hagués d'acabar segregant de forma definitiva per gèneres, una separació monàstica que segons M. M. Rivera mai va ser neutra, sinó asimètrica i jerarquitzada com ho era la societat. Era asimètrica perquè la va plantejar el discurs masculí dominant a l'Europa medieval, interessat en el poder que això els atorgava, insistint en la necessitat de la separació per la perillositat de les dones⁷⁴. De fet, segons l'autora, aquesta necessitat entre gèneres es feia evident quan dones i homes entraven en contacte, moment que bé per competència o per connivència es feia necessari el discurs de la inferioritat femenina⁷⁵.

De fet, en contra de la convivència i les relacions espirituals entre dones i homes van manifestar-se autors com Tertul·lià⁷⁶, Cebrià de Cartago⁷⁷, Atanasi d'Alexandria⁷⁸, Jeroni d'Estridó⁷⁹ o Joan Crisòstom⁸⁰. Per citar-ne un exemple, moltes de les seguidores de Priscil·lià van ser dones amb una certa distinció a dintre de les societats provincianes d'Hispania i del sud de la Gàl·lia que van acabar tenint un protagonisme rellevant en el seu moviment ascètic⁸¹. La rellevància pública d'aquestes dones ha estat per P. Brown una de les causes que va motivar la condemna de Priscil·lià i d'Eucròcia, acusats de bruixeria i immoralitat. El que es desprèn d'aquest episodi és el fet que la intimitat amb dones cristianes influents i amb visibilitat pública, podia perfectament motivar una mort violenta⁸².

Una altra particularitat fonamental i pròpia d'aquesta religiositat femenina del segle IV és que l'organització de la seva vida ascètica, fos domèstica o a un monestir, continuava essent marcadament informal. Segons P. Brown, les dones no compartien

⁷² F. J. Griffiths, "Siblings", p. 30-31.

⁷³ Al respecte, vegi's J. Vilella, "The Pseudo-Iliberritan Canon Texts", ZAC, 18, 2, 2014, p. 210-259.

⁷⁴ M. M. Rivera, "Religiosidad para mujeres", p. 29.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁶ Tert., *De. exhort. cast.*, 12, 1, p. 1031.

⁷⁷ Cypr., *Ep.*, 4, 1 i 4, p. 473 i 475-476.

⁷⁸ Athan., *Ep. sec. ad uirg.*, p. 181-182.

⁷⁹ Hieron., *Ep.*, 117, 1, p. 422-423.

⁸⁰ Iohann. Chrys., *Contr. eos qui subintr. habi. uirg.*, 5, p. 62; Id., *Quod reg. fem. uir. cohab. non deb.*, 7, p. 119-120.

⁸¹ R. Teja, *Emperadores*, p. 226.

⁸² P. Brown, *El cuerpo*, p. 498.

la necessitat urgent que tenien els homes de crear-se un “desert” artificial⁸³, sinó que a diferència dels homes, les verges tenien tendència a reunir-se en petits grups d’una forma més orgànica. De fet, segurament ho tenien prohibit⁸⁴ com a criatures perilloses però alhora indefenses i incapaces. A diferència del que passaria amb els convents i la clausura regulada, aquestes estructures encara informals permetien a les dones buscar lliurement la protecció i guia espiritual entre qualsevol grup d’homes⁸⁵, no sense estar exemptes de perill.

En aquells moments d’auge i prestigi de la virginitat femenina, la condició dels clergues a dintre de les esglésies llatines va plantejar una sèrie de reptes doctrinals, ja que s’havia de decidir si traspasar la idea de la integritat (sexual) exigida a les verges consagrades als homes en forma de celibat clerical vitalici. Des de feia temps, existia un corrent d’opinió favorable a la continència perpètua de l’alt clergat com a símbol visible del caràcter sagrat del sacerdoci catòlic⁸⁶. No obstant, la teoria hauria estat una cosa, i una altra ben diferent la pràctica; una tendència que continuarà vigent fins almenys el segle VI, com podrem comprovar.

En aquest sentit, el màxim que es podia esperar era que bisbes i sacerdots es comprometessin al celibat post-matrimonial en el moment de l’ordenació. Només les esglésies metropolitanes, com les de Roma o Milà, podien atreure gran quantitat de joves fadrins i fomentar que es mantinguessin cèlibes des de la infància fins a l’ombra de l’altar. A diferència del que va succeir amb les dones, l’església provincial no podia prescindir dels serveis que oferien aquestes persones casades, però a més, els romans tendien a pressuposar que els fills dels clergues continuarien amb la professió dels seus pares, fet que els va permetre renovar el monopoli del control de la sexualitat femenina. En definitiva, allò que realment constituïa l’espina dorsal de l’Església eren

⁸³ P. Brown, *El cuerpo*, p. 360.

⁸⁴ S. F. Wemple, *Women in Frankish Society Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Filadèlfia, 1981, p. 156.

⁸⁵ P. Brown posa l’exemple d’alguns clergues cultivats que van actuar a instàncies del poder dels bisbes com a líders espirituals d’aquestes dones. Aquest va ser el cas d’Arri a Bucalis o Jeroni a l’Aventí de Roma [P. Brown, *El cuerpo*, p. 361].

⁸⁶ Per a Jeroni d’Estridó els sacerdots només eren sants en la mesura en què posseïen la puresa de les verges. Els clergues casats eren només reclutes novells en l’exèrcit de l’Església, que va haver d’acceptar-los davant la manca de practicants del celibat vitalici.

les dinasties clericals de les petites regions on el fill seguia l'exemple del pare o el nebot de l'oncle⁸⁷.

Més enllà d'aquesta possible manca de clergues homes, el fet que va acabar justificant el relaxament de la castedat masculina fou que moltes congregacions cristianes d'Occident van quedar immerses en el dilema que va generar l'aparició de dues tendències que reclamaven el poder a dintre de l'Església: d'una banda, petits grups de joves ascetes, presumiblement fadrins i amb voluntat austera; d'altra, antics dirigents de les classes benestants, mancats d'humilitat i en desmesura poderosos, que havien combatut en guerres, imposat penes capitals, participat en cerimònies i festivitats paganes, en definitiva, no recomanables. Això explicaria que en alguns llocs d'Hispania, i posteriorment de la Gàl·lia, molts bisbes pensessin que si prohibien als clergues ordenats dormir amb les seves dones⁸⁸ els convertirien en una acceptable facció intermèdia⁸⁹; una solució al problema que permetria als nous clergues continents situar-se entre els ascetes estridents i els nous homes de poder, massa tacats pel món.

Un cop s'han exposat les característiques generals més rellevants d'un moment molt concret de la història del cristianisme, he considerat adient que l'aproximació a la quotidianitat de les dones de l'època havia de ser a través del legat documental de tres autors cristians cabdals que van acabar assentant les bases del que seria la futura obra de Cesari d'Arle.

2.3 L'Imperi romà cristià. Ambròs de Milà, Jeroni i Agustí, l'inici d'un canvi d'època?

Després del coneixement de certs aspectes de l'obra d'Ambròs de Milà he considerat que en la seva època es deixa entreveure un canvi de tendència, voluntari o involuntari, en allò relatiu a la religiositat femenina. Amb Ambròs s'assentaren fortament les bases del control total i absolut del cos femení a dintre de la institució

⁸⁷ P. Brown, *El cuerpo*, p. 479-480.

⁸⁸ Un fet sense precedents, ja que mai s'havia esperat que els homes romans es fessin amb les virtuts habitualment delegades en les dones.

⁸⁹ P. Brown, *El cuerpo*, p. 481.

religiosa⁹⁰, d'una manera totalment instrumental en benefici d'una església catòlica que necessitava d'una massa que li donés consistència i permetés culminar amb el seu procés d'expansió i assentament en les antigues estructures grecoromanes. Ambròs, més que als homes, necessitava les dones per eixamplar la base de la seva església, així com per posar fre a la seva posició precària a Milà, envoltant-se d'un grup de verges que engrandirien la seva pròpia virtut.

Segurament, Ambròs “*debió ver en el ascetismo una apuesta tan segura que decidió potenciar esta faceta a lo largo de toda su carrera*”⁹¹. Efectivament, amb la consagració d'una verge, una part de la riquesa de cada família quedava “congelada” amb similar perpetuïtat, però és que a més, la presència de verges convertia en lloc sagrat i privilegiat les basíliques catòliques.

El primer que va teoritzar sobre la virginitat no fou Ambròs, sinó que com a precedent podem situar la primera epístola atribuïda a Climent, bisbe de Roma a finals del segle I. En aquest escrit l'autor prometia el regne dels cels a tots aquells homes i dones que optessin per la virginitat, assimilant-se als àngels⁹². Destaca també l'epístola número 22 de Jeroni d'Estridó⁹³, on l'autor va construir un veritable tractat ascètic sobre la virginitat, tot advertint a la verge Eustòquio dels perills que calia defugir i de les virtuts a conrear, fent insistència en allò que era essencial: un ardent amor a Crist⁹⁴.

Ambròs, va continuar amb aquella tradició literària que va culminar amb la composició de cinc tractats ascètics sobre el tema⁹⁵. Per Ambròs de Milà, els cossos humans “amb les cicatrius” de la sexualitat només podien ser redimits per un cos, el naixement virginal del qual hagués estat exempt del desig sexual⁹⁶. El pensament d'Ambròs sobre la virginitat podria resumir-se, segons P. Brown, amb el mot *integritas*⁹⁷, ja que rebutjava totes les formes de barreja; és a dir, les relacions sexuals,

⁹⁰ Es podria afirmar que culminen amb Cesari i la seva *Regula*.

⁹¹ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 41.

⁹² Ps.-Clem., *Ep. ad uirg. prior*, 4, 2, c. 388.

⁹³ Hier., *Ep.*, 22, p. 143-211.

⁹⁴ A. Masoliver, *Història del monaquisme cristià. Els segles XIX i XX. El monaquisme oriental. El monaquisme femení*, vol. III, Barcelona, 1981 (El gra de blat, 30), p. 154.

⁹⁵ Ambr., *De uirginibus*; Id., *De uiduis*; Id., *De uirginitate*; Id., *De institutione uirginis*; Id., *Exhortatio uirginitatis*.

⁹⁶ P. Brown, *El cuerpo*, p. 474.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 475.

unes unions subversives que s'havien d'evitar a tota costa. En resum, la preocupació d'Ambròs era l'afirmació de la visió del món en la que tot allò que era sagrat estava tancat per fronteres infranquejables per tal d'evitar-ne la contaminació.

Cal que tinguem present que Ambròs de Milà (ca. 339-397)⁹⁸ va viure en un moment en què la religió cristiana s'estava consolidant a dintre de l'Imperi romà, amb un augment considerable del número de bisbes procedents de famílies senatorials que donarien lloc a una sèrie de personatges de tall intel·lectual coneixedors tant de la literatura pagana com de la cristiana, que van fer-se amb la gestió de les ciutats i es van erigir com a autèntics líders de masses; i lògicament, un clar exemple d'això fou Ambròs.

En la realitat social del segle IV la majoria de mares i pares s'oposaven a la vocació de les seves filles, cosa que explica que la tasca literària d'Ambròs anés en aquesta direcció⁹⁹. Al seu *De uirginibus* i al *De uirginitate* plasmarà la seva preocupació envers la resistència dels pares a la professió religiosa de les seves filles, tot i malgrat l'auge de la vida ascètica en aquells moments. Una resistència que segons E. Seijo vindria motivada per qüestions econòmiques relatives al patrimoni¹⁰⁰; si les filles es convertien en ascetes la fortuna familiar estava en perill. Ambròs estava molt interessat en la captació de noies, ja que sense la seva contribució mitjançant regals, diners i objectes preciosos que feien en forma de donacions, moltes de les iniciatives monàstiques no haguessin estat possibles¹⁰¹. El que hi havia de novetat en les exhortacions del prelat milanès en favor de la virginitat era la renúncia perpètua que requeria sobre les famílies¹⁰².

Malgrat aquesta resistència familiar, també hi havia casos en què els progenitors eren els qui decidien el futur religiós de les seves filles. Per aquests casos tenim Jeroni, que va detallar en dues epístoles com havia de ser la instrucció i

⁹⁸ Per a més informació sobre la figura d'Ambròs, vegi's aparell bibliogràfic del recent treball d'E. Seijo, *La figura femenina*, p. 308-356.

⁹⁹ En aquest sentit, resulta recomanable el treball citat d'E. Seijo, concretament la lectura de les pàgines 70-85 on es parla de la vocació de les verges i de la resistència familiar.

¹⁰⁰ Altres elements que, en menor mesura, podrien contribuir a motivar aquest rebuig parental seria la *potestas*, que qüestionaria l'autoritat del *paterfamilias*, una figura novament en auge al segle IV. Amb la seva crida, Ambròs, desafiava la tradició amb la consagració de les joves, ja que quan es consagraven es convertien en *sponsae Christi* o esposes de Crist, i com que el bisbe era el representant de Déu a la terra les joves quedaven per sempre més sota la seva autoritat [E. Seijo, *La figura femenina*, p. 77].

¹⁰¹ P. Brown, *El cuerpo*, p. 463.

¹⁰² *Ibid.*, p. 477.

educació de dues nenes, la primera d'elles adreçada a Leta, la segona a Pacàtula. En aquest sentit és important saber que en els casos de mort dels progenitors o més ben dit de la figura paterna, el tutoratge femení passava a mans dels seus germans homes. Així doncs, perquè ells poguessin iniciar el seu camí com a ascetes, primer havien de protegir a les seves germanes i la solució acostumava a ser la fundació d'una comunitat religiosa femenina. Per tant, en aquests casos era l'asceta qui escollia l'estil de vida de la seva germana o germanes. No obstant, E. Seijo apunta que a mesura que avançava el segle IV foren ja les dones les qui lliurement van decidir el seu futur ascètic¹⁰³.

En aquesta època s'observa com els tractats de la virginitat ja no exhortaven a la pràctica d'una pietat "domèstica", sinó que tenien la intenció de canviar l'opinió de les classes benestants, per tal de convèncer-les que permetessin que tant vídues com verges adinerades continuessin dedicades a l'Església i això resultés en una desviació d'una part de les seves riqueses a les causes pies¹⁰⁴.

Pel que fa a les dones d'origen humil, l'oposició familiar és totalment compressible ateses les circumstàncies en què es trobava aquest primer monacat femení, sobretot a Itàlia. Per tant, al segle IV, l'oposició de les famílies més modestes segurament seria deguda a una qüestió de subsistència¹⁰⁵, ja que, fins a quin punt una família de la *plebs* podia mantenir a un dels seus membres inactius? Recordem que encara l'ascetisme implicava el manteniment vitalici de la filla pels casos on encara no hi havia monestirs i havien de residir al domicili familiar¹⁰⁶.

Ens han arribat alguns testimonis de dones que van ingressar a comunitats monàstiques de forma totalment devota, com Melània la Vella o Olímpia de Constantinoble, ambdues grans hereves d'una fortuna familiar. La primera, néta de cònsol, va quedar vídua als 22 anys i havia perdut als seus dos fills; va marxar d'Hispania a Roma i després a Nítria on amb la seva riquesa va salvar els assentaments monàstics situats a fora d'Alexandria, i entre el 377 i el 400 va dirigir un monestir de 50 verges a un costat del Mont de les Oliveres. Quant a la segona, era néta d'un important polític de la cort de Constantí, que igual que Melània va quedar vídua

¹⁰³ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 71.

¹⁰⁴ P. Brown, *El cuerpo*, p. 464.

¹⁰⁵ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 75.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 76.

als 20 anys, però la seva riquesa va quedar retinguda fins que es tornés a casar; amb 30 anys va ser nomenada diaconessa de Constantinoble, molt abans dels 60 anys legals, i en recuperar tota la seva fortuna la va llegar en favor de l'Església¹⁰⁷. Com a exemple més tardà, tenim el cas d'Eupràxia (segle V), una nena de 7 anys que va visitar amb la seva mare un convent situat a prop de les finques que la família tenia a Egipte i finalment va decidir quedar-s'hi malgrat estar promesa a un home¹⁰⁸.

Ambrós va intentar convèncer a les dones de la seva època perquè rebutgessin el matrimoni, tot exposant-les-hi la sèrie de perills que corrien si es decantaven per aquesta opció: el dolor del part, la deformitat dels cossos o la manutenció de la criatura; fins i tot, advertia que les qui optessin pel matrimoni s'haurien de sotmetre a l'autoritat del marit i obeir-lo sense qüestionar-lo¹⁰⁹, una mostra claríssima de quina era la concepció que es tenia de la dona, a part del reconeixement totalment conscient i explícit de quina era la seva situació. Amb tot, val a dir que l'opció majoritària d'aleshores va ser el matrimoni i això és el que explicaria la defensa aferrissada que Ambrós féu de la virginitat, totalment conscient que poques dones optarien per la vida ascètica¹¹⁰. Per al bisbe milanès no hi havia res més bell i més pur que una ànima virginal no corrompuda ni tacada per la brutícia terrenal que afectava a la resta de membres de la comunitat cristiana¹¹¹.

El passat asceta de Jeroni d'Estridó (342-420) i la seva vivència a la cel·la d'un ermità al desert siríac van influir en el que seria tota la seva teorització relativa a la figura femenina. L'experiència siríaca va motivar en ell el menyspreu envers els seus col·legues homes focalitzant tot el seu esforç intel·lectual i d'erudició vers les dones consagrades de l'Església¹¹². D'ell ens ha arribat una correspondència densíssima, on s'han conservat documents preciosos sobre la continència i la virginitat. Entre el 382 i el 385 va fer una estada a la ciutat de Roma com a secretari del papa Damas. Com a pupil·les espirituals va prendre la vídua Marcel·la i la fadrina Paula, adoptant la ideologia d'Orígenes i traslladant a Roma la seva noció de "plaer espiritual"¹¹³. Paula

¹⁰⁷ P. Brown, *El cuerpo*, p. 382-384.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 374.

¹⁰⁹ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 83.

¹¹⁰ Ambr., *De uirg.*, I, 5, 23, p. 126.

¹¹¹ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 102.

¹¹² L'epístola 22 a la verge Eustòquio és una de les seves cartes més famoses.

¹¹³ P. Brown, *El cuerpo*, p. 491-492.

va decidir marxar a Terra Santa amb Eustòquio i va utilitzar les seves riqueses per fundar un convent per a les companyes en l'exili; bàsicament es tractava de dones nobles amb vocacions frustrades a Occident¹¹⁴. Paral·lelament, Jeroni va fundar i liderar un monestir no molt lluny d'on Paula va fundar el seu, i les germanes acostumaven a visitar-lo¹¹⁵.

De Jeroni podríem destacar la inclusió de la figura femenina a dintre del seu discurs i dels marcs de reflexió teològica de l'Església a través de l'apoderament del pensament d'Orígenes en allò relatiu a que les ments humanes eren en el fons idèntiques, i per tant, no veia la raó per la qual dones com Marcel·la o Paula no podien accedir al treball ascètic de la ment¹¹⁶. Aquesta inclusió és més que visible en l'exemple de Marcel·la, mecenes del palau que acollia als clergues provinents d'Orient, i sobretot, pel gran domini que tenia del grec i per l'enorme varietat de la seva biblioteca, igual de ben assortida en llibres grecs contemporanis, una raresa en la Roma del segle IV, remarca P. Brown¹¹⁷. Malgrat aquestes puntuals cotes d'erudició femenina, les dones mai van aconseguir ser reconegudes en l'esfera pública de manera paritària amb els seus companys; la seva intervenció va limitar-se a quelcom exclusivament oral, fent d'àrbitres a les controvèrsies teològiques¹¹⁸.

La companyonia espiritual entre ascetes masculins i femenins que sovint es donava a causa dels pelegrinatges i de les expatriacions a Terra Santa va motivar la preocupació literària de Jeroni. Per ell, el cos humà era un bosc tenebrós, ple de bèsties que rugien salvatge i que només podia ésser dominat per mitjà de rígids codis en la dieta i mitjançant l'omissió de circumstàncies que poguessin tenir algun al·licient sexual. Ell creia –a diferència del que pensava inicialment– que tant dones com homes eren éssers irreductiblement sexuals¹¹⁹ i una font constant de temptació uns per a altres. Segons P. Brown, a través de la seva exegesi de Pau va contribuir més que qualsevol altre autor llatí a la sexualització definitiva de la noció paulina de la carn.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 493.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 494.

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 495.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 496.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 504.

Agustí d'Hipona (354-430) va pretendre la creació d'una veritable Església, formada per escollits continents, només així es podria crear una veritable societat en forma d'una concòrdia il·luminada d'ànimes lliures de matèria. Les relacions sexuals, i especialment aquelles destinades a la procreació, col·laboraven amb la temible expansió del regne de les tenebres a costa de la puresa espiritual que s'associava amb el regne de la llum¹²⁰.

Amb 32 anys, Agustí va arribar a Milà per rebre el baptisme de mans d'Ambròs. Allí va ser quan el seu pensament religiós va donar un gir copernicà. Poc temps després, va adonar-se'n que el seu compromís amb la vida catòlica implicaria haver de portar una vida de continència perpètua i això implicaria l'abandonament de la vida sexual activa¹²¹. Entre la influència d'Ambròs, i segurament també per les lectures neoplatòniques, Agustí va veure's envoltat per un platonisme exacerbat que P. Brown ha detectat al pensament mític d'Orígenes¹²², fet que va provocar que tots els plaers materials li semblessin insubstancials i fins i tot –diu P. Brown– repugnants¹²³. De fet, a les *Confessiones* del 397 va centrar la seva atenció en l'activitat sexual, donant forma a una mena de manual formatiu per als serfs de Déu¹²⁴. Malgrat això, sabem que abans de rebre el baptisme, Agustí va tenir una relació estrictament monogàmica amb una concubina¹²⁵.

A partir del 386 el relat de la vida d'Antoni i de les anècdotes de les colònies del desert d'Egipte van ser crucials per la seva definitiva conversió. Aquesta va implicar que la continència i la vida en comú fossin dos elements fonamentals de la base del seu pensament i només dos anys després, a través del *De moribus Ecclesiae* presentaria el primer resum al món llatí de les relacions estrictes i prudents entre comunitats masculines i femenines¹²⁶.

¹²⁰ P. Brown, *El cuerpo*, p. 525.

¹²¹ *Ibid.*, p. 519.

¹²² *Ibid.*, p. 528.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 520.

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ A. de Vogüé, "Cesáreo de Arlés y los orígenes de la clausura de monjas", a C. de la Serna (dir.), *Mujeres del absoluto. El monacato femenino. Historia, instituciones, actualidad: XX Semana de Estudios Monásticos*, Burgos, 1986 (Studia Silensia, 12), p. 183-195, p. 187.

El monestir d'agustines a Hipona va fundar-se entre els anys 393 i 397 i allí van ingressar la seva germana i algunes nebodes¹²⁷. Pel que fa a les dependències més importants, comptava amb un vestíbul, un oratori, la biblioteca, l'escriptori, una sala de treball, la infermeria, la bugaderia o el rebost¹²⁸. Al capdavant del monestir hi havia la *praeposita*, la que coneixem com a abadessa, que segurament tindria un càrrec vitalici i que seria ajudada pel *presbyterus* o *praepositus*, un sacerdot designat pel bisbe¹²⁹. D'aquesta primerenca institució femenina destaca ja la presència de normes que tenien com a finalitat regular les visites, la clausura¹³⁰, el comportament en públic de les monges, la vestimenta o el treball. Al monestir les religioses conviurien amb les *pupillae*¹³¹, que serien protegides i ensenyades per les monges per després ser lliures i escollir entre la vida matrimonial o religiosa¹³². Sembla ser que Agustí, d'acord amb la legislació conciliar, visitava esporàdicament el convent.

Ara bé, Agustí va canviar sobtadament i de manera irreversible durant la primera dècada que va estar exercint de bisbe de l'Església africana. Aleshores, s'havia convertit en un home molt diferent d'Ambròs o Jeroni, ja que el paisatge religiós africà tenia unes particularitats pròpies, totalment diferents a les de Milà o a les de la Itàlia dels cercles gàl·lics que dirigia Jeroni¹³³. Malgrat que l'ascetisme femení fos una institució amb profundes arrels en l'Església africana, dones com Melània, Marcel·la o Paula no van tenir les seves homònimes a Àfrica. A diferència d'Ambròs o Jeroni, Agustí vivia immers en un món exclusivament masculí on va imposar-hi codis estrictes per tal de prescindir de la sexualitat. En definitiva, el que el diferenciava dels altres, admiradors de la virginitat, era el martiri, el cim més alt de l'heroisme humà¹³⁴.

¹²⁷ M. Villegas, "El monasterio de agustinas de Hipona (s. IV-V) (Comunidad de oración y estudio)", a F. J. Campos (coord.), *La clausura femenina en el mundo hispánico: una fidelidad secular. Simposium (XIX Edición) San Lorenzo del Escorial, del 2 al 5 de septiembre*, vol. I, Madrid, 2011, p. 267-287, p. 269.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 272.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 275.

¹³⁰ No era tan estricta com la que instauraria Cesari. Les agustinianes podien sortir del monestir sempre i quan ho fessin en companyia d'una altra germana, i podien acudir a la basílica on pregarien conjuntament amb la resta de fidels; així mateix, Agustí contemplava l'expulsió del monestir per tal de no contagiar la resta amb males conductes [M. Villegas, "El monasterio de agustinas", p. 282].

¹³¹ Pel que podem saber a través de la documentació, aquesta figura no sembla que existís a Arle, més quan la clausura era permanent i no es podia abandonar el monestir sota cap pretext.

¹³² M. Villegas, "El monasterio de agustinas", p. 278.

¹³³ P. Brown, *El cuerpo*, p. 531.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 532.

L'any 401 va distanciar-se dels postulats ascètics de Jeroni sobre el matrimoni i la virginitat¹³⁵, passant a defensar-lo al seu *De bono coniugali* i trobant un lloc per a la virginitat a dintre de l'Església a través del *De sancta uirginitate*, presentant el matrimoni i la continència com a dues etapes successives de la concòrdia humana, ja que la primera donava fills i per necessitat havia d'incloure les relacions sexuals físiques, no així la segona¹³⁶. Des d'Agustí, el matrimoni va començar a ser vist com un mal menor per l'Església, fins i tot com a cosa desitjable per curar el pecat de la luxúria¹³⁷. Continuant amb la misogínia literària que imperava a l'Antiguitat, a la seva exegesi sobre el *Gènesi* Agustí va revalidar la superioritat de l'home sobre la dona i la regla de la superioritat del pare sobre els fills com quelcom que formava part de l'ordre original creat per Déu. Adam i Eva foren éssers materials, socials i totalment sexuals¹³⁸.

En definitiva, a través de l'estudi d'aquests tres casos hem pogut fer una modesta aproximació a quina era la situació prèvia a Cesari, que de manera general bàsicament podria resumir-se amb la intenció d'homes de poder a dintre de l'Església que van intentar de manera progressiva posar fi a la religiositat domèstica, per traslladar-la al monestir, dintre de la seva òrbita de control total en detriment del domini i influència familiar.

Gosaria dir que amb Ambròs va iniciar-se aquest "trasllat espacial" de la religiositat femenina, que, com veurem, acabarà manifestant-se plenament entre els segles VI i VII amb la proliferació de monestirs femenins, fet que donarà lloc a tota una nova producció literària sense precedents com les *Regulae* femenines. Sembla ser que en aquests moments transicionals ja no es convencia tant als familiars, sinó que en alguns casos serien aquests els qui acabarien decidint el futur de les seves filles, fent un ús totalment instrumental del monestir i de les possibilitats que oferia; en altres, serien elles les que veurien aquests centres com a lloc de refugi i recolliment d'un món que segurament els era massa hostil. En definitiva, durant l'Antiguitat Tardana podem

¹³⁵ Cal recordar que durant el primer cristianisme del Baix Imperi l'Església no sempre va estar a favor del matrimoni, que va ser vist per alguns Pares de l'Església com quelcom d'impur [C. Díaz, "De vírgenes a demonios: las mujeres y la Iglesia durante la Edad Media", *Dossiers Feministes*, 2, 1999, p. 107-129, p. 114].

¹³⁶ P. Brown, *El cuerpo*, p. 538.

¹³⁷ C. Díaz, "De vírgenes a demonios", p. 114.

¹³⁸ P. Brown, *El cuerpo*, p. 536.

dir que es va assistir a un progressiu traspàs de l'espai religiós: del *cubiculum* al *conuentum*.

3. CESARI, EL BISBAT D'UN ASCETA

3.1 El context socio-religiós de l'Arle tardoantiga

Situem ara el focus en unes coordenades espai-temps molt precises: una petita regió al sud de l'actual França durant una forquilla temporal de tres segles aproximadament (mitjans del segle V fins a bona part del segle VII); no obstant, el segle VI centrarà l'atenció de bona part d'aquest estudi.

Arle fou romana gairebé durant 600 anys, essent la Provença una de les regions més romanitzades. Les tribus germàniques van fer la seva primera aparició a la Gàl·lia central i sud a mitjan del segle III, fet que va provocar l'abandonament de moltes vil·les o ciutats. Ara bé, al segle IV la recuperació d'aquestes primeres incursions fou més que evident, convertint-se en una ciutat pròspera tant econòmica com administrativament¹³⁹, sobretot a causa de la situació estratègica de la ciutat ubicada entre dos centres importants com eren Milà i Trèveris¹⁴⁰.

Els primers cristians documentats a Arle, segons Eusebi de Cesarea, són de voltant del 254; després no va haver-hi més notícies de cristians fins a l'arribada de Constantí, segurament des del moment en què van construir-hi la seva primera basílica i baptisteri cristians¹⁴¹. Ara bé, la visibilitat del cristianisme no va començar a ser evident fins a mitjan del segle V, a partir del moment que va crear-se i instaurar-se la llegenda de sant Genesi, ambientada en l'episcopat d'Honorat (*ca.* 350-429), segurament a càrrec del bisbe Hilari (*ca.* 401/3-449)¹⁴².

L'estat de les coses en aquells moments a Arle no diferia gaire del que estava succeint a la resta del món romà occidental. Ja des del segle IV, s'havia començat a configurar la nova *societas Christi* o *populus Christi*, que seria el marc on

¹³⁹ Sobretot des del 395, quan va traslladar-s'hi la capital del prefecte del pretori des de Trèveris. Però a més, el 408 Arle va desplaçar a Burdeus com a capital de la diòcesi civil de *Septem prouinciae*, l'antiga *Quinque prouinciae* i va prendre a Vienne el títol de capital metropolitana de la província de la Viennensis. Finalment, entre 402 i 408 Arle fou designada com el lloc de celebració del concili anual de les set províncies que conformaven la diòcesi actual [W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 53].

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 59.

¹⁴² *Ibid.*, p. 60.

s'enregistrarien i es legitimarien aspectes claus de la canviant realitat social. De fet, segons W. E. Klingshirn, allò que realment va accelerar els canvis (a dintre d'aquell llarg procés de transformació que venia d'anys endarrere) a nivell social i polític fou el cristianisme més que no pas la romanització¹⁴³.

Amb la desaparició de les estructures que garantien el sistema administratiu, econòmic, polític i cultural pròpiament romà, el que W. E. Klingshirn anomenava “desromanització”¹⁴⁴, el cristianisme va aprofitar l'ocasió d'assentar-se i això va veure's materialitzat amb la celebració de festes cristianes, construcció d'esglésies o aparició de noves formes d'entreteniment que estaven començant a funcionar com a noves vies d'expressió de les relacions socials, de foment del patronatge i de promoció de la unitat cívica¹⁴⁵. Tot això va fer virar la identitat de la ciutat de manera significativa, convertint-la en la llavor de les futures ciutats medievals. Malgrat aquesta visibilització del canvi, encara al segle VI la situació era d'una lògica convivència amb el *forum*, el circ o el teatre, presenciant fins i tot la caça de la bèstia salvatge a l'amfiteatre¹⁴⁶, el culte a forces de la natura, l'endevinació¹⁴⁷, la curació¹⁴⁸ o la realització de grans banquets comunals que van acabar per estendre's a les festivitats cristianes com les festes dels màrtirs, Nadal o la Pasqua on no hi faltaven la beguda, el menjar o els balls¹⁴⁹.

La religió cristiana va teixir una justificació ideològica del món terrenal, cosa que va comportar l'elaboració, per part de les altes jerarquies, d'un vocabulari de caràcter dual que permetés actuar tant en el plànol estrictament espiritual com en el recobriment i legitimació en la seva projecció cap a la societat¹⁵⁰. L'estructura social de la Gàl·lia del segle V es basava amb les relacions dels *potentes*¹⁵¹ que establien relacions de dependència amb els *humiliores* o *inferiores personae*¹⁵² gràcies al

¹⁴³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 175.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 174.

¹⁴⁷ La majoria de la gent que es dedicava a l'endevinació eren dones [W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 222].

¹⁴⁸ Aquesta curació va tenir el seu equivalent en el cristianisme a través dels miracles amb les relíquies.

¹⁴⁹ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 197.

¹⁵⁰ D. Pérez, “Ideología cristiana y sociedad en la Galia del siglo V”, *Gerión*, 13, 1995, p. 209-222, p. 213.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 220.

¹⁵² *Idem*.

patrocini i recolzades en la religió cristiana com a element ideològic de reforç, on totes les virtuts cristianes tenien un paper de cohesió fonamental.

Convé recordar, com s'ha apuntat anteriorment, que en aquests moments els bisbes eren l'autèntica representació del poder a les comunitats urbanes, tant en les qüestions temporals com en les espirituals, situant-se al costat de l'emperador. Els bisbes eren els pastors i les seves ovelles el *populus christianus*¹⁵³, de qui havien de tenir cura, convertint-se en el seu *dominus* i *patronus*¹⁵⁴. En aquests moments les funcions civils van convertir-se en eclesiàstiques i, per tant, el bisbe continuava acaparant la justícia, assumia la senyoria del poder urbà, la recerca de relíquies de sants utilitzades per a la defensa de les ciutats, etcètera (fets visibles fins a l'any 600), fins al punt que s'ha arribat a parlar de “repúbliques episcopals”¹⁵⁵.

El control de l'episcopat sobre el poder urbà s'explica per l'existència d'un poder social complex, segons J. Morsel, un procés en el qual els prelats no van ocupar un buit de poder com sempre s'ha dit, sinó que van imposar-se a les ciutats enfront de magistrats i comtes locals i tot això es va veure afavorit a les regions del sud per dos factors fonamentals: l'arrianisme dels reis germànics locals i la voluntat d'encarnació de la continuïtat del poder romà¹⁵⁶. Els bisbes, a més, exercien el poder d'una manera autònoma, atès que no existia sobre ells cap control públic, ni reial, ni imperial, ni papal (el pontífex era encara el bisbe de Roma) i les seves úniques instàncies de control eren els concilis, que en cap cas interferien en els afers locals.

Efectivament, les interferències de Roma a dintre de l'Església gal·la van ser cada cop més febles, sobretot a partir del 460, ja que les províncies del sud-oest de la Gàl·lia van passar a mans dels visigots a l'oest (476-477) i dels burgundis al nord. A partir d'aquests moments, el control de les ciutats ja no estava basat en el sistema de províncies romanes o pronunciaments del bisbe de Roma, sinó en la política de fronteres establerta pels reis germànics¹⁵⁷. Independentment que els nous regnats fossin arrians (burgundis, visigots, ostrogots o longobards) o pagans (francs, sueus i

¹⁵³ *Ibid.*, p. 216.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 217.

¹⁵⁵ J. Morsel, *La aristocràcia medieval. El domini social en Occidente (siglos V-XV)*, València, 2008, p. 38 [trad. F. Miranda: *L'aristocratie médiévale: V^e-XV^e siècle*, 2004].

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 69.

alamans), van mantenir en línies generals l'organització eclesiàstica i del culte, segurament perquè no tenien mitjans per destruir-ho, cosa que va comportar que l'Església es convertís en l'única institució que va sobreviure a Occident a la fi de l'Imperi romà¹⁵⁸.

En aquests moments, els ascetes eren una minoria minúscula i segurament les primeres comunitats monàstiques masculines de l'actual França van desenvolupar-se sota la inspiració de Martí de Tours (s. IV), on J. T. Schulenburg considerava que hi podria haver hagut petits assentaments de dones vinculades a ells¹⁵⁹. No obstant, no podem parlar plenament de monacat femení a Occident fins al segle VII, sovint definit com el segle d'or o *Golden Age*¹⁶⁰ de la institució monàstica¹⁶¹. Aquesta era per exemple l'opinió de M. T. Beguiristain, que clarament situava els orígens del monacat femení a l'Europa occidental l'any 512 en el moment que Cesari va fundar el monestir de Sant Joan per a la seva germana Cesària¹⁶², considerada com una de les grans mares fundadores del monacat franc¹⁶³. A partir d'aquests moments la institució va experimentar un notable creixement, inexplicable si no s'hagués produït en un moment de clara feblesa i descentralització de l'autoritat reial i eclesiàstica.

En aquests moments de desenvolupament institucional, els codis de comportament associats amb l'Església catòlica encara havien de coexistir amb una textura de la vida urbana que procedia d'una època molt anterior a l'aparició del cristianisme, i això explica que els antics codis de l'aristocràcia romana continuessin regint les vides dels bisbes catòlics. Representants de les grans famílies i aliats entre ells per mitjà de matrimonis, aquests homes van traslladar les seves capacitats retòriques al púlpit, així com també la seva experiència de l'administració romana a les corts dels bisbes i van empènyer a les seves dones, en condició de "germanes de Crist", a entrar als palaus episcopals¹⁶⁴.

En l'Arle del segle VI, i arreu, la societat girava entorn de la preeminència del concepte de patrimoni, i és per això que la *caritas* entesa com a pràctica religiosa va

¹⁵⁸ J. Morsel, *La aristocràcia medieval*, p. 36.

¹⁵⁹ J. T. Schulenburg, "Women's Monastic Communities", p. 264.

¹⁶⁰ J. T. Schulenburg, "Female Sanctity", p. 103.

¹⁶¹ El masculí s'hauria produït un segle abans.

¹⁶² M. T. Beguiristain, "Arte y mujer", p. 138.

¹⁶³ J. T. Schulenburg, "Women's Monastic Communities", p. 261.

¹⁶⁴ P. Brown, *El cuerpo*, p. 577.

constituir un fenomen habitual i a l'alça, també útil perquè tenia la finalitat de mitigar tensions derivades de la pròpia estructura social transmetent l'amor cristià¹⁶⁵. La caritat fou també una virtut molt valorada, atès que era sinònim de poder, obediència, protecció i cohesió social¹⁶⁶. Un dels grans estudiosos de la figura de Cesari, W. E. Klinshirn, ha vist que la contrapartida de la preocupació i la insistència en la redempció de captius per part del bisbe va veure's recompensada en l'obtenció d'un enorme prestigi, cosa que provaria que la virtut de la caritat hagués estat un element important en l'idioma eclesiàstic del poder durant l'Antiguitat Tardana¹⁶⁷. En definitiva, la caritat tenia dues significacions diferents però ambdues fonamentals: d'una banda, una caritat superlativa que qui la posseïa tenia gran autoritat sobre la resta de la comunitat religiosa¹⁶⁸; d'altra, una caritat fraternal que tenia aquest paper cohesionador imprescindible¹⁶⁹.

A part de la caritat, una altra qüestió fonamental fou la de la castedat. Fins aleshores, la continència de bona part del clergat masculí havia estat basada en la tradicional institució del celibat post-matrimonial, malgrat que, a la pràctica, la seva observança fos cosa d'uns pocs, ja que l'Església d'aleshores s'havia de conformar amb els efectius dels quals disposava i per tant era impensable ocupar-se de la sexualitat masculina. Prova d'aquesta manca d'interès fou el fet que no es parlés més de celibat masculí de manera oficial fins a finals de segle VI, moment en què es van prendre algunes decisions al respecte. Per exemple, van desaparèixer les esposes de les cases dels clergues i la majoria dels bisbes van traslladar-se dels monestirs a les ciutats. P. Brown veu aquí l'inici del celibat eclesiàstic que associem amb l'Edat Mitjana¹⁷⁰. Un altre exemple foren les prohibicions als homes joves d'exhibir els seus cossos i de continuar gaudint del temps del *ludus*¹⁷¹; a partir d'aquell moment, els

¹⁶⁵ D. Pérez, "Ideología cristiana", p. 209.

¹⁶⁶ D. Pérez ha interpretat aquesta caritat com l'instrument per mitjà del qual la vella classe dominant podia mantenir immutable el *statu quo* i les línies mestres d'una societat classista [D. Pérez, "Ideología cristiana", p. 221].

¹⁶⁷ W. E. Klingshirn, "Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul", *JRS*, 75, 1985, p. 183-203, p. 187.

¹⁶⁸ Aquest autor considera que l'exercici de la caritat per part dels bisbes hauria modificat l'antic caràcter evergetista de la donació, introduint l'amor a Déu com una de les raons d'auxili als necessitats demostrant que en aquesta nova situació els bisbes estaven perfectament capacitats per a convertir-se en els patrons de les seves ciutats [D. Pérez, "Ideología cristiana", p. 222].

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 214.

¹⁷⁰ P. Brown, *El cuerpo*, p. 578.

¹⁷¹ El *ludus* era aquell període de lliure joc obertament bisexual abans que el jove assumís les responsabilitats que li eren pròpies a dintre de la societat [P. Brown, *El cuerpo*, p. 586].

guies espirituals preguntaven als joves si havien perdut la virginitat¹⁷², una pregunta que només li haguessin fet a la seva germana tres segles abans.

En aquests moments, es va desenvolupar un fenomen que no feia més que provar l'efectivitat de la cristianització dels habitants de les ciutats, en el sentit que van prendre consciència d'allò que significava ser un bon cristià. Per exemple, quan l'absència de sexualitat en les elits fou notòria, els seglars se'ls van començar a mirar amb recel i ràpidament van denunciar als sacerdots que continuaven tenint fills amb les seves esposes després d'haver estat ordenats clergues¹⁷³. En proclamar que els seus dirigents ja no engendraven fills, l'Església catòlica d'Occident va deixar clar que gaudia d'una garantia de continuïtat sobrenatural. El celibat dels clergues assegurava que la connexió de l'Església amb l'habitual font de poder estigués meticulosament camuflada sota les aparences del seu paper a dintre de la societat. Vivien amb les seves dones com si aquestes no ho fossin i administraven la riquesa de les seves congregacions com si no tinguessin possessions¹⁷⁴.

Com veurem, les monges d'Arle van viure la seva experiència religiosa d'una manera molt diferent a la dels seus companys homes, amb una estricta clausura que era herència de les seves predecessores egípcies, romanes o milaneses, ara sí totalment oficialitzada i institucionalitzada. Segurament, ens trobem davant de l'exemple més flagrant de diferenciació de gènere que s'hauria mantingut durant tota l'Edat Mitjana i que s'acabaria instaurant com a norma.

Amb el pas del temps tot va començar a canviar de forma progressiva, fins i tot aquells aspectes més intrínsecs de la cultura grecoromana, especialment aquells relatius al cos humà i a la noció de sexualitat. En aquests moments, el cos humà ja no estava al seu lloc com una baula de la gran cadena de l'ésser. En el pensament catòlic d'inicis de l'Edat Mitjana, la carn humana es considerava com quelcom de temible. La seva vulnerabilitat a la temptació, a la mort, o fins i tot al plaer, era una manifestació dolorosament adient de la voluntat tremolosa d'Adam¹⁷⁵. Els bisbes catòlics d'Occident van mantenir un sentit veritablement romà de la necessitat de disciplinar la libido, de refrenar les commocions d'una voluntat individual sense mesura en ells

¹⁷² *Idem*.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 592.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 594.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 581.

mateixos i en els altres si no volien que es desintegrés la seva amenaçada societat¹⁷⁶. Per aquests teòrics, el cos era un temple sacrosant que Déu havia destinat a acoblar-se exclusivament amb persones del sexe contrari. Aquesta “derrota definitiva del cos humà”¹⁷⁷ vindria a assenyalar la fi del món antic i marcaria l’inici de l’Edat Mitjana. En aquells moments, el cos humà estava al llindar d’un gran canvi, ja que en els cercles cristians l’interès per la renúncia sexual mai s’havia limitat de manera exclusiva a la insistència angoixosa per assolir el màxim control sobre el cos, sinó més bé, havia estat un repte heroic mantingut per part dels pensadors¹⁷⁸.

Al darrere d’aquesta desagradable retòrica del cos –afirma severament P. Brown–, s’ha d’apreciar un fenomen que va estendre’s per tot el Mediterrani. Els canvis en els patrons familiars, tendents ara a arreplegar-se sobre el nucli de la família¹⁷⁹ van comportar una adaptació i evolució de les ciutats que van canviar a una fisonomia¹⁸⁰ (com fou el cas de Bizanci) que tendia a l’allotjament auster i privat en detriment dels espais públics, on només els edificis del poder religiós aportarien a la societat la sensació de disposar de l’espai públic, idoni per als súbdits d’un imperi ortodox¹⁸¹.

Després de la mort de Cesari van iniciar-se una sèrie de canvis profunds en l’església gal·la que van culminar gairebé a finals del segle VIII; a partir d’aleshores, els ideals pastorals de reforma personificats en la seva figura van perdre el seu atractiu. Els bisbes van passar a amassar grans fortunes personals, controlaven de forma exclusiva les seves riqueses, manejaven les estretes relacions amb monarques i poderosos magnats i contribuïen amb luxoses dotacions de monestirs familiars i santuaris¹⁸². Ara bé, l’opulència d’aquell model de bisbes va provocar que dos segles

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 582.

¹⁷⁷ J. Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, 1994³, p. 123 [trad. A. L. Bixio: *Le merveilleux dans l’Occident medieval*, 1978].

¹⁷⁸ P. Brown, *El cuerpo*, p. 591.

¹⁷⁹ La *gens* romana i les solidaritats parentals van deixar pas a la família nuclear. Molt a veure va tenir el poder regi i clerical, d’una banda, dificultant la seva reproducció per mitjà de la limitació dels matrimonis endogàmics i amb la imposició de la monogàmia i la indissolubilitat matrimonial; d’altra, alimentant la confrontació entre les *gentes* a través de l’ocupació dels oficis regis i episcopals [J. Morsel, *La aristocràcia medieval*, p. 49].

¹⁸⁰ Prova d’això són les làpides als cementiris, on les línies seculares del parentiu i la família van deixar de convergir-hi.

¹⁸¹ P. Brown, *El cuerpo*, p. 587-588.

¹⁸² W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 272.

més tard, les idees de Cesari es tornessin a reprendre –segurament mai van abandonar-se del tot– pels reformadors d'una Església aleshores decadent a nivell moral.

A finals del segle VI, però, es va produir el desplaçament del centre de gravetat de les fundacions monàstiques, traslladant-se als territoris del nord de França i de l'actual Bèlgica, cosa que s'explica per les noves onades d'activitat missionera, com les missions celtes sota el lideratge de Columbà (540-615) i els seus seguidors i de la missió aquitana d'Amand de Maastricht (s. VII). A partir d'aquests moments s'observa com, d'una banda, el número de fundacions a la zona meridional va anar tendint a la baixa, erigint-se Anglaterra com el nou centre monàstic per excel·lència¹⁸³; i, d'altra, es va produir una disminució progressiva dels centres religiosos femenins, fins al punt que entre els segles IX i XI foren les pròpies nobles les que van decidir finançar les comunitats monàstiques masculines en comptes de les femenines o fins i tot, transformar-les de femenines a masculines¹⁸⁴. Aquesta tendència a la baixa de les fundacions femenines a la Provença va ser una de les conseqüències directes de la instauració de l'Església franca, que va limitar molt i molt el seu paper¹⁸⁵.

Durant aquesta època, i per influència de Columbà, van proliferar al llarg del regne franc els monestirs mixtes. La pretensió era la de construir una xarxa de monestirs al llarg del reialme com a solució pràctica al problema de la institució de comunitats femenines a fora de les ciutats. Aleshores, van unir-se contingents de monjos a comunitats femenines recentment fundades, o van establir-se comunitats segregades molt pròximes unes d'altres. Aquesta mena de monestirs van estar regits normalment per abadesses. Això sí, allí s'hi va practicar una observança molt més relaxada i les dones van tenir més llibertat de moviment¹⁸⁶.

A mitjan del segle VI, Arle desapareix de les fonts, tret d'alguns testimonis com Gregori de Tours que van posar de manifest les dificultats que van sorgir arran de les rivalitats amb la seva veïna Marsella. Aquest combat va guanyar-lo aquella que tenia accés al Mediterrani, i és per això que davant la manca de fonts i amb escasses

¹⁸³ J. T. Schulenburg, "Women's Monastic Communities", p. 267-268.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 288.

¹⁸⁵ S. F. Wemple, *Women in Frankish*, p. 3.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 162-163.

evidències arqueològiques és molt difícil poder conèixer com fou la ciutat d'Arle entre els segles VI a IX¹⁸⁷.

3.2 Cesari d'Arle (ca. 469-542)

El seu naixement va produir-se a dintre del context de la progressiva dissolució de l'Imperi romà d'Occident. Cesari va néixer i educar-se al territori de Chalon-sur-Saône (*Cabillonum*), una zona on el control burgundi no fou igual d'efectiu que a les àrees principals i, per tant, un lloc on l'estructura social va romandre durant molt temps immutable¹⁸⁸. Probablement els seus pares pertanyien a l'aristocràcia local gal·loromana de la ciutat. Sabem per la *Vita* que tenia com a mínim una germana¹⁸⁹, Cesària¹⁹⁰, la qual anys després es convertiria en la primera abadessa del seu monestir femení; també tenia un nebot, segurament fill d'una altra germana que la *Vita* no anomena; i finalment, una relació estreta amb una neboda, filla d'un germà seu, anomenada també Cesària¹⁹¹.

Entre els 17 i 18 anys va decidir ingressar al clergat de Chalon sota el control del bisbe Silvestre. Uns anys després, entre el 488 i el 489 va decidir entrar al monestir de Lerins¹⁹², que aleshores es trobava sota el control de l'abat Porcarius¹⁹³. El desplaçament geogràfic va ser quelcom de freqüent entre l'aristocràcia cristiana del

¹⁸⁷ M. Heijmans, "La topographie de la ville d'Arles durant l'Antiquité tardive", *JRA*, 12, 1999, p. 142-167, p. 167.

¹⁸⁸ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 18.

¹⁸⁹ Cypr., Firm. et Viu., *Vita*, I, I, 58, p. 228.

¹⁹⁰ A partir d'aleshores, quan es parli d'ella es farà referència a Cesària, mentre que per la seva neboda es parlarà de Cesària la Jove, com acostumen a fer els estudiosos.

¹⁹¹ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 18.

¹⁹² Aquest monestir estava situat a l'illa de Sant Honorat, coneguda com a *Lerina*, amb només 3 km de circumferència i 105 hectàrees de superfície [W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 23]. Lerins va convertir-se en la gran fàbrica de monjos, abats, bisbes i teòlegs de la Gàl·lia meridional, fet que justifica la seva fama i reputació com a centre espiritual i d'aprenentatge. Les seves files estaven formades en la seva majoria per membres de l'aristocràcia gal·loromana, però sobretot per membres de l'antiga classe senatorial romana [J. Morsel, *La aristocràcia medieval*, p. 36]. El monestir no només va proporcionar la reclusió d'ascetes cristians, sinó també oportunitats a l'aristocràcia per a promocionar-se a dintre de la jerarquia eclesiàstica, unes oportunitats cada cop més demandades per l'antiga classe senatorial romana que havia perdut el poder oficial a mans dels diferents reialmes germànics. Lamentablement, el buit més gran que es té sobre Lerins és en allò relatiu a la seva *Regula*, ja que no s'ha trobat cap document que pugui ser identificat amb certesa com una regla leriniana, malgrat que A. de Vogüé va hipotetitzar amb la coneguda com *Sanctorum regula patrum monachorum*.

¹⁹³ Cypr., Firm. et Viu., *Vita*, I, 5, p. 154.

nord i del centre de la Gàl·lia durant el segle V¹⁹⁴ i Lerins i el seu monestir es van convertir en un important punt de convergència. Segons un dels majors estudiosos de la figura de Cesari, aquest hauria vist en Lerins una de les millors oportunitats per veure realitzades les seves aspiracions polítiques i religioses¹⁹⁵.

Obediència, caritat i moltes virtuts, idees i valors apresos a l'illa van tenir un impacte profund en la seva carrera com a bisbe, predicador, pastor i reformador¹⁹⁶. Precisament, seria aquest estil de vida ascètic allò que li permetria elaborar la més sòlida base pel model d'autoritat que havia de conrear com a bisbe, basat no en la riquesa personal, el nepotisme o els càrrecs eclesiàstics, sinó en el coneixement de les Escriptures, en els èxits ascètics i en el desenvolupament d'un potencial especial per a la direcció espiritual¹⁹⁷.

Poc temps després de la seva arribada a l'illa va ser escollit cellerer per la comunitat, encarregant-se de la supervisió, emmagatzematge i distribució del menjar, la roba, les eines i altres objectes d'ús quotidià. No obstant, sembla ser que els seus detractors no van parar fins que van aconseguir la seva destitució¹⁹⁸. A partir d'aquí, Cesari va anar decantant-se cap a un vessant molt més eremític, cosa que va acabar posant en perill fins i tot la seva pròpia vida. Afeblia i mortificava el seu cos amb constants pregàries, lectures, cants i vigílies, i, si hem de fer cas a la *Vita*, només menjava els diumenges, restringint la seva dieta a una pobra barreja de verdures i cereals¹⁹⁹.

La situació va arribar a ser tan greu que davant la manca de metges o físics a l'illa, l'abat de Lerins va veure's obligat a enviar-lo a la ciutat d'Arle perquè recuperés la seva salut, es creu que entre els anys 495 i 499. Segons W. E. Klingshirn, els fets que van determinar que fos enviat a aquell destí foren múltiples, com l'excel·lent reputació dels seus metges, també pels vincles entre la ciutat i l'illa, i segurament

¹⁹⁴ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 20.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹⁶ Va tenir una certa simpatia vers el semipelagianisme, però sobretot vers la visió agustiniana de l'ideal de comunitat cristiana, el d'una ciutat de Déu a la terra imperfecta per tal de distingir-la de l'autèntica *Ciuitas Dei* [W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p.32].

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹⁹ Cypr., Firm. et Viu., *Vita*, I, 6, p. 156.

també per la relació familiar que Cesari tenia amb el seu bisbe Aeonius²⁰⁰, malgrat que la *Vita* s'esforcés en intentar desmentir-ho.

Els primers anys de Cesari a Arle van estar molt determinats per la influència del clergue Pomerius, sobretot en allò relatiu al programa de reforma i cristianització que estava a punt d'iniciar. A la seva *De uita contemplatiua*, Pomerius va establir-hi les bases d'un programa de reforma radical centrat en la qüestió pastoral, basat en la idea (de profunda inspiració agustiniana) que els bisbes i el seu clergat havien de viure més com a monjos que no pas com a aristòcrates²⁰¹. El pensament de Pomerius va comportar una dràstica modificació del pensament ascètic fent més accessible aquest estil de vida als clergues que no eren monjos²⁰², un comportament antagònic i que no trigaria en col·lidir frontalment amb aquell ideal de bisbe-aristòcrata, ja que el que Pomerius els proposava era el pas més radical que un aristòcrata podia donar: la renúncia a les seves propietats per tal de viure una vida de pobresa voluntària amb el seu clergat i d'abandonament de tots els entreteniments inherents a la seva classe.

Vers el 498-499 el bisbe Aeonius va proposar a Cesari com a abat del monestir masculí²⁰³, càrrec que va ocupar durant tres anys. Abans de la seva mort, Aeonius va tornar a promocionar a Cesari, en aquesta ocasió, com a candidat a bisbe, dirigint-se al clergat i als ciutadans a través d'emissaris per tal que coneguessin quina era la seva voluntat²⁰⁴. Finalment, Cesari fou elegit cap de la seu d'Arle el desembre de l'any 502, mentre que Aeonius moria pels volts del 501, una alteració cronològica que ha estat interpretada com una successió no exempta de problemes amb un possible interval en el poder entre l'episcopat d'un i altre i que la *Vita* hauria omès per qüestions d'enaltiment i prestigi.²⁰⁵

Les funcions i competències del bisbe eren àmplies, de banda de disposar d'un poder vitalici a dintre de les seves diòcesis. Els requisits d'accés eren procedir d'una família il·lustre, tenir bona fama, tenir un cert nivell a dintre del clergat local, una bona reputació com a asceta, haver exercit càrrecs públics, haver realitzat actes

²⁰⁰ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 31.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 75.

²⁰² *Ibid.*, p. 76.

²⁰³ Anys després, Cesari acabaria dedicant una breu regla monàstica als membres del monestir masculí.

²⁰⁴ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 83.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 84.

d'evergetisme o haver tingut vincles amb la reialesa o patronatge amb poderosos bisbes locals o aristòcrates²⁰⁶, uns requisits que sobradament sembla que acomplia Cesari.

El primer que va fer com a bisbe va ser assossegar la seva congregació, i, malgrat el seu càrrec, va continuar com un monjo i un asceta de cor: va seguir vivint una vida austera, menjant mesuradament²⁰⁷, fugint de la vestimenta confortable i dedicant-se a l'oració i a la lectura espiritual²⁰⁸. A més, a l'inici va assumir només aquells deures episcopals que eren compatibles amb l'estil de vida monàstic com la predicació²⁰⁹, la compassió envers els malalts²¹⁰ i la protecció d'indigents i captius²¹¹. Va distanciar-se de les extenses propietats de l'Església local assignant el maneig diari d'aquestes als seus subordinats de la mateixa manera que havia fet Agustí. El més important és que també va intentar conformar-se amb l'ideal de pobresa total defensada per Pomerius i Agustí²¹².

A nivell econòmic va obtenir d'Alaric immunitat d'impostos sobre les terres de l'Església a Arle, un fet que no només va permetre augmentar la riquesa de la institució, sinó també la seva capacitat per ajudar als pobres, mantenir i conservar el patrimoni eclesiàstic i poder garantir la manutenció del clergat.

El punt àlgid de Cesari va iniciar-se a partir del 508, moment en què es va consolidar el poder dels ostrogots a la Provença de la mà del rei Teodoric, instaurant un sistema polític que va estabilitzar la regió fins ben entrat el 536, moment en què els francs prenien el poder²¹³. Aquests anys foren els moments més dolços del bisbe, tant a nivell pastoral com reformista²¹⁴. No obstant, fou també durant aquest període quan Cesari va ser arrestat per comparèixer davant del rei Teodoric a Ravenna (primavera-

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 21.

²⁰⁷ Cypr., Firm. et Viu., *Vita*, I. 37, p. 198-200.

²⁰⁸ Cypr., Firm. et Viu., *Vita*, I. 15, p. 166.

²⁰⁹ *Ibid.*, 16-17, p. 168-170.

²¹⁰ *Ibid.*, 20, p. 172-174.

²¹¹ *Idem.*

²¹² W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 89.

²¹³ *Ibid.*, p. 112.

²¹⁴ Refundació del monestir femení, ara intramurs; intensa tasca de redempció i alliberament de presoners de guerra (francs i burgundis) i la convocatòria d'una sèrie de concilis (Arle [524]; Carpentras [527]; Orange [529] i Vaison [529]).

estiu del 513) a causa de l'alienació de terres de l'Església que havia portat a terme²¹⁵ per esmenar la situació d'exhauriment de les arque d'Arle arran de la frenètica tasca de redempció de captius.

Contra tot pronòstic, Cesari va sortir encara més reforçat de la seva estada a Ravenna i amb dos nous aliats: el rei Teodoric i el papa Símmac. Segons el testimoni del notari Messianus, que és qui va narrar aquest episodi posteriorment incorporat a la *Vita*, el rei Teodoric va emportar-se una molt bona impressió de Cesari, fins al punt que va afirmar que havia vist el rostre d'un àngel²¹⁶. Sembla ser que Cesari va basar els seus motius en la santedat de les seves accions, com la compassió pels presoners de guerra o l'entusiasme per la vida monàstica. El seu èxit fou tal que fins i tot va vendre els regals que el propi Teodoric i l'aristocràcia local li havien fet per redimir més captius²¹⁷, àdhuc va guanyar-se el nom d'home apostòlic²¹⁸.

Cesari va saber també aprofitar l'avinentsa de la seva estada a Itàlia per reunir-se amb el bisbe de Roma Símmac, al qual va plantejar-li una sèrie de peticions: primerament, i la més urgent, sol·licitar el seu permís per alienar terres a la seva diòcesi sempre i quan els monestirs guanyessin un benefici en la transacció²¹⁹; en segon lloc, la prohibició als laics que havien ocupat càrrecs públics de ser ordenats clergues o bisbes sense que prèviament haguessin passat per un llarg període de prova com a *conuersi*²²⁰; en tercer lloc, va sol·licitar que tant vídues com monges no poguessin casar-se ni voluntària ni involuntàriament²²¹; finalment, l'última petició va ser la condemna a la simonia²²².

En una carta del 6 de novembre de 513, el papa Símmac va contestar-li a aquestes peticions. Mentre que va donar-li el seu total suport als tres últims punts, relacionats amb les violacions de la legislació eclesiàstica, només va recolzar parcialment el primer, ja que no volia concedir exempcions especials als monestirs;

²¹⁵ Com que a la Gàl·lia no va poder ser jutjat per mitjà del cànon 7 del Concili d'Agde, l'acusació dels seus oponents va ser per anar en contra de la llei de l'Església romana i les lleis civils; aquesta va ser l'única via en què la llei no va poder emparar al bisbe d'Arle [*Conc. Agath.*, 7, p. 195].

²¹⁶ Cypri., Firm. et Viu., *Vita*, I. 36, p. 198.

²¹⁷ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 126.

²¹⁸ *Idem*.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 127.

²²⁰ *Ibid.*, p. 128.

²²¹ *Idem*.

²²² *Idem*.

com a molt estava disposat a permetre'ls l'usdefruit de la propietat eclesiàstica, també a clergues i pelegrins que en fossin mereixedors, evidentment, tot això només mentre l'usufructuari fos viu²²³. Les prerrogatives obtingudes també van concedir-li l'oportunitat de definir la seva província tan àmpliament com l'estat actual de la política eclesiàstica d'aleshores ho permetés; a més, per mitjà d'una carta del 11 de juny de l'any següent el papa li va confirmar els drets metropolitans sobre la majoria de la *Viennensis*, la totalitat de la *Narbonensis II*, i el nomenament de *uicarius papae*²²⁴ a la Gàl·lia²²⁵.

L'originalitat de la seva figura no rau en el contingut del seu missatge basat en els ensenyaments dels primers homes de l'Església, com Agustí d'Hipona, sinó en l'habilitat en què va codificar, simplificar²²⁶ i implacablement propagar a un ampli ventall d'audiències²²⁷; prova de la seva excepcionalitat i "radicalitat" –entesa en el sentit de canvi– en són la seva estada a l'exili, a Bordeus, el seu arrest i trasllat a Ravenna davant del rei Teodoric, o el seu empresonament pels gots per sospites de conspiració amb els burgundis fins a dues ocasions²²⁸. Però com es veurà, la importància de Cesari en la història de l'Església va més enllà dels seus esforços per cristianitzar la població, atès que després de dos segles de vida del cenobitisme femení va ser qui va decidir-se a legislar especialment per a les dones, un mèrit que acostuma a obviar-se com a tal a les biografies més antigues.

²²³ *Idem*.

²²⁴ Com a vicari papal tenia la responsabilitat principal de vetllar pels interessos papals a la Gàl·lia, convocant concilis per tenir cura dels problemes que afectaven a Roma, així com també, garantir el control d'una regió que políticament estava sota el comandament germànic com a única forma de tenir presència en aquell territori. Però a més, implicava que Arle hagués de ser venerada "*as miniature Rome*" [W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 132], iniciant unes relacions bilaterals amb la Santa Seu que durarien fins a finals de segle.

²²⁵ *Ibid.*, p. 130.

²²⁶ La retòrica va convertir-se en un instrument de la classe dominant, és a dir, la cultura *uersus* la ignorància del vulg, com bé il·lustra W. E. Klingshirn en aquest passatge: "*bishops who addressed their congregations in the highly ornat style of a Sidonius Apollinaris or an Avitus of Vienne did so not to confuse their congregations, but to establish their credentials as aristocrats, to reinforce their authority as leaders, and to demonstrate their status as spiritual experts*" [W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 81]; figures com les de Pomerius i després Cesari, que van apostar per un estil simple en el seu discurs, van assegurar-se que el seu missatge arribés a tota la congregació i alhora van projectar en la comunitat una imatge de mestres líders d'una manera radicalment diferent a l'habitual.

²²⁷ *Ibid.*, p. 2.

²²⁸ La *Vita* només parla de la primera, però W. E. Klingshirn considera que degueren ser dues, segurament a causa de les accions de Cesari relacionades amb les despeses de la redempció de captius [W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 124].

Cesari considerava que una de les responsabilitats bàsiques d'un bisbe era inculcar al poble els valors, les creences i les pràctiques que poguessin assegurar als seus habitants un lloc a dintre del regne de Déu. És per això que en una època tan incipient del cristianisme la paraula parlada gaudia encara de gran autoritat. Cesari, com a bon retòric que era va fer de la predicació el mètode més efectiu per aconseguir els seus objectius pastorals²²⁹, ja que els sermons havien de ser capaços de destruir el més resistent dels pecats i per despollar l'ànima dels homes. A diferència d'altres figures religioses, Cesari va predicar sempre amb un llenguatge simple i directe i la durada dels seus sermons no arribava a la mitja hora²³⁰.

El seu declivi va iniciar-se cap a l'any 520, moment en què va perdre el suport de l'administració ostrogoda, dels bisbes sufraganis i del bisbe de Roma²³¹. Paral·lelament, la pressió franca era cada cop major; a més Cesari va perdre el control de les diòcesis entre el Durance i l'Isère, cosa que va agreujar-se entre el 526 i el 535, quan va haver de tractar amb els bisbes pro-gòtics de Roma, nomenats en contra de la gran majoria del clergat pro-imperial romà i el Senat. Aquest poder hostil va comunicar-li la prohibició d'alienació dels béns eclesiàstics en nom i en benefici dels pobres²³². En aquesta època, segurament entre el 534 i el 542, va ser quan va escriure la seva regla monàstica masculina²³³.

Finalment, entre el 536 i el 537 els francs van fer-se definitivament amb el control d'Arle i el poder i la influència de Cesari va fer fallida, ja que es va passar del control arrià dels gots al cristianisme dels francs amb uns reis que tenien certa tendència a immiscir-se en els afers eclesiàstics²³⁴. Cesari moria l'agost del 542 a l'edat de 72 anys i una de les seves últimes accions fou la visita al monestir de Sant Joan per acomiadar-se de les germanes²³⁵. Com a lloc de repòs etern va escollir l'absis

²²⁹ El dret a la predicació era una poderosa font d'autoritat, ja que permetia als bisbes demostrar la seva superior educació, autoritat moral, així com la seva experiència espiritual. Això explicaria els recels dels bisbes a la concessió del dret a la predicació, de fet, molts d'ells van refusar compartir aquesta prerrogativa amb el seu clergat diocesà per temor a la pèrdua d'aquesta superioritat [W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 147].

²³⁰ *Ibid.*, p. 148.

²³¹ *Ibid.*, p. 244.

²³² *Ibid.*, p. 247 i 250.

²³³ A. de Vogüé, "Césaire et le monachisme prébenédictin", a D. Bertrand *et. al.*, *Césaire d'Arles et la Christianisation de la Provence. Actes des journées "Césaire"*, Lió, 1994 (Initiations aux Pères de l'Église), p. 109-132, p. 111.

²³⁴ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 258.

²³⁵ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 26.

de la basílica de santa Maria²³⁶, al costat de la tomba de la seva germana i de les monges (no entre els homes)²³⁷, convertint aquest emplaçament en un lloc sagrat i de pelegrinatge²³⁸. Les seves relíquies van quedar allà i aquest fet fou una mostra més de la voluntat de protecció vers el monestir femení portada fins a les últimes. Gràcies a la fama del lloc se'n derivarien uns ingressos que anirien a parar directament a l'erari del convent femení.

3.3 La fundació del monestir de Sant Joan d'Arle

Cesari no fou pioner en la construcció d'un monestir femení on hi situaria al seu cim a una familiar directa; no obstant, sí fou el primer en la introducció d'un bon nombre d'aspectes i mesures relatius al monacat²³⁹ que a continuació s'exposaran, fet que fa que la seva figura sigui imprescindible a dintre de la formació del monacat femení institucionalitzat a Occident. Des de feia poc més d'un segle, començava a ser comú que al darrera d'algunes organitzacions regulars, els bisbes i altres eclesiàstics ordenessin dones de les seves famílies, eixamplant el seu radi de poder i influència; ja hem vist el cas d'Ambrós de Milà i la seva germana Marcel·lina o el d'Agustí, que va fundar a Hipona un monestir regit per una de les seves germanes vídues, on també hi havia cosines i nebodes del prelat; també Gregori de Nissa, que va proposar a la seva germana Macrina²⁴⁰, considerada com la primera equivalent femenina d'Antoni²⁴¹.

Si acudim a la *Vita* s'observa com ja expressava el seu desig que l'Església d'Arle estigués farcida no només per *clericorum cateruae innumerae*, sinó també de *uirginum chori*. Els motius que el degueren empènyer a la seva fundació els trobem

²³⁶ Tot fa pensar que la ubicació d'aquesta basílica era extramurs i que no va tenir cap altra finalitat que la d'acollir els cossos de les germanes difuntes [Cyprianus, Firm. et Viu., *Vita*, I, 28, p. 184. Vegi's també: J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 107].

²³⁷ Aquest costum fou seguit pels bisbes de Sevilla Leandre i Isidor. Un cas precedent fou el del papa Damas I, qui va fer-se enterrar juntament amb la seva mare i la seva germana a les catacumbes.

²³⁸ Per a més informació, vegi's: M. Fixot, "Les inhumations privilégiées en Provence", a Y. Duval, J.-C. Picard (eds.), *L'inhumation privilégiée du IVe au VIIIe siècle en Occident*, París, 1986, p. 117-128.

²³⁹ En realitat no fou fruit de la seva inventiva, sinó que va saber aprofitar i prendre el que li va convenir dels diversos textos religiosos que coneixia, donant lloc a un cos normatiu que va amalgamar tot aquest conjunt.

²⁴⁰ Ofesa pel seu promès, va reclamar amb 12 anys la dignitat de vídua i va tancar-se a la casa familiar, que va convertir en la base d'una petita comunitat religiosa que incloïa ambdós gèneres [F. J. Griffiths, "Siblings", p. 33].

²⁴¹ F. E. Consolino, "Il monachesimo femminile", p. 38.

unes línies més avall: l'exaltació del prestigi de l'Església local, la protecció divina a la ciutat i l'accessibilitat per a la salvació de les ànimes d'aquelles que ingressaven al monestir²⁴².

La materialització d'aquesta idea va ser efectiva a través de la construcció del monestir extramurs²⁴³, molt probablement després del seu retorn de Bordeus i del Concili d'Agde del 506. F. Benoit va suggerir que aquesta primera construcció hauria estat al cementiri d'Aliscamps, riu amunt del monestir masculí, respectant les disposicions d'Agde²⁴⁴ i no molt lluny d'un lloc de culte important: la tomba de sant Genesius, lloc idoni per poder portar a terme a una vida cristiana perfecta. Seguint el model de la *ciuitas Dei* d'Agustí, i malgrat rebutjar la identificació d'aquesta en quelcom que fos humà, Cesari va buscar la creació del seu millor equivalent possible a la terra i això va fer-ho mitjançant el monestir.

Aquest primer monestir fou construït per un petit grup de dones ascetes que ja viurien sota la direcció espiritual de Cesària, la germana de Cesari, probablement en un monestir de tipus familiar²⁴⁵. Sabem de l'existència d'aquesta comunitat per l'epístola *Vereor* que Cesari va enviar a la seva germana²⁴⁶. En funció d'aquestes dades, alguns autors han datat l'Antiguitat d'aquesta comunitat femenina abans de l'any 508²⁴⁷ i que no trigaria en desaparèixer, ja que va esclatar una guerra dels visigots contra una aliança de francs i burgundis l'any 507, que va finalitzar amb la victòria dels francs de Clodoveu sobre els primers. Durant el desenvolupament del conflicte, ciutats com Narbona o Arle foren assetjades; no obstant, amb l'ajut d'una guarnició gòtica, els arlesians van poder resistir el setge durant l'hivern del 507-508²⁴⁸. Ara bé, la pitjor part va emportar-se-la el monestir femení, destruït gairebé en la seva totalitat pels invasors²⁴⁹.

²⁴² Cypr., Firm. et Viu., *Vita*, I. 28-35, p. 184-196.

²⁴³ *Ibid.*, 28, p. 184.

²⁴⁴ El Concili d'Agde del 506 regulava la distància que hi havia d'haver entre els monestirs masculins i femenins al seu cànon 28: *monasteria pullarum longius a monasteriis monachorum, aut propter insidias diaboli aut propter oblocutiones hominem collocentur* [*Conc. Agath.*, 28, p. 205].

²⁴⁵ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 104.

²⁴⁶ Caes. Arel. *Ep. ad sanctimon.*, p. 293-337.

²⁴⁷ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 105.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 107.

²⁴⁹ Cypr., Firm. et Viu., *Vita*, I. 28, p. 184.

Aquesta primera comunitat va estar sota el control de Cesària la Vella, sembla que durant uns 12 anys²⁵⁰. Ara bé, Cesari va refermar el control futur de la institució per mitjà de nomenaments de familiars com a responsables directes de la mateixa, els seus nebots Cesària i Teridius²⁵¹ (aquest primer sembla que fou diaca i uns dos anys després *prouisor*)²⁵². Ara bé, per tal d'assegurar el futur i la continuïtat del seu monestir va plantejar un mecanisme per a la selecció de futures abadesses²⁵³, que serien escollides per les pròpies germanes i només per raó dels seus mèrits; també va advertir-les, sobretot a les dirigents, de no realitzar cap canvi en la *Regula* sota cap concepte, concretament va prohibir-les posar-se sota el control de futurs bisbes de la ciutat i l'ordre de rebutjar frontalment qualsevol canvi que pogués posar en risc l'autonomia, la isolació o la seguretat del monestir²⁵⁴.

Arran d'aquesta destrucció es pensa que va ser quan Cesària i les germanes van ser enviades per Cesari a un monestir de Marsella²⁵⁵, segurament a un cenobi femení de Joan Cassià, fundat vers el 410²⁵⁶ i del qual no retornarien fins l'any 512²⁵⁷. El seu retorn fou una de les principals preocupacions de Cesari un cop finalitzada la guerra amb els burgundis. Poc temps després s'iniciava la reconstrucció intramurs, al cantó sud-est de la ciutat, al costat d'una església que segurament seria la catedral²⁵⁸. Per tant, un lloc simbòlic que a més, s'erigiria a sobre de la basílica original i de l'antic baptisteri, per ésser finalment consagrat el 26 d'agost del 512 sota el patronatge de

²⁵⁰ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 440.

²⁵¹ Després d'aquestes successions i segons la llei de la castedat que acabaria erradicant el control de la nissaga familiar, va haver de preveure un mecanisme successori que no posés en risc l'existència del seu monestir. La designació d'un superior no estava contemplada en regles precedents. El Concili d'Arle va reconèixer a la comunitat de Lerins el dret d'escollir el seu abat. De la mateixa manera, les monges d'Arle escollirien la seva abadessa, al *prouisor* i al sacerdot de Santa Maria [Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 61, p. 244; Id., *Test.*, 19-20, p. 386].

²⁵² J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 404.

²⁵³ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 61, p. 244.

²⁵⁴ *Ibid.*, 48; 62; 64, p. 234; 246; 250.

²⁵⁵ A. de Vogüé no nega aquest fet, però creu que Cesària fou enviada a Marsella per tal d'entrenar-se per dirigir la congregació de Sant Joan [J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 22].

²⁵⁶ Sembla que el primer cenobi femení a la Gàl·lia fou aquest de Sant Salvador a Marsella, situat al costat de l'abadia de monjos de Sant Víctor.

²⁵⁷ Cypr., Firm. et Viu., *Vita*, I, 35, p. 194-196.

²⁵⁸ Sembla ser que es tractaria de la basílica de Sant Esteve [J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 98-99].

sant Joan Baptista²⁵⁹. Sembla ser que a part de ser adjacent a una església, també hi hauria altres edificis i tot plegat formaria un conjunt monàstic²⁶⁰.

Després de la seva estada a Ravenna del 513 l'enfortiment de la seva figura li va permetre tenir les mans lliures per tornar a abordar les qüestions que per ell eren cabdals: la redempció de captius i la cura de les monges del seu monestir. Molt probablement, afirma W. E. Klingshirn, el 515 Cesari va sol·licitar l'ajuda del bisbe de Roma –aleshores Hormisdas– per tal de garantir la independència administrativa i financera del monestir²⁶¹, prohibint als futurs bisbes d'Arle –que només conservarien el dret d'accés²⁶²– qualsevol tipus d'interferència en els seus afers interns²⁶³; en segon lloc, se sol·licitava l'aprovació d'una donació que recentment havia fet al monestir femení, amb un capital provinent dels beneficis de la venda de terres eclesiàstiques²⁶⁴. El papa va aprovar-ho, però el va advertir sobre possibles transaccions futures, ja que en comptes d'alienacions il·legals el que s'havia de fer era encoratjar als compradors perquè donessin directament els diners al monestir²⁶⁵.

A mesura que anaven passant els anys fou necessària la construcció d'un lloc on enterrar les germanes, moment en què Cesari va manar construir una basílica de tres naus dedicada a santa Maria, sant Joan i sant Martí, consagrada el 6 de setembre del 524²⁶⁶. Un any després, moria Cesària i inaugurava la basílica com a lloc d'enterrament²⁶⁷ al costat de la tomba reservada a Cesari²⁶⁸. La seva successora fou Cesària la Jove, que va arribar al càrrec amb 25 anys²⁶⁹, ajudada pel nebot de Cesari, el

²⁵⁹ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 117.

²⁶⁰ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 102. Visible al capítol 73, on s'esmenta l'antic baptisteri, una sala comú, un taller de costura o la torre de la muralla [Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 73, p. 272].

²⁶¹ Un privilegi similar al que s'havia concedit al monestir de Lerins el 450 al Concili d'Arle [W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 133].

²⁶² Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 64, (1-3), p. 250; Horm., *Dilect. fratr. Caes.*, 2 (3-4), p. 354-356.

²⁶³ Horm., *Dilect. fratr. Caes.*, 1 (7-9), p. 354.

²⁶⁴ *Ibid.*, 3 (1-2/3), p. 356; 358.

²⁶⁵ *Ibid.*, 3 (3-6), p. 356.

²⁶⁶ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, 1988, p. 23.

²⁶⁷ Tret dels casos d'alguns bisbes que s'havien fet enterrar *intra muros*, segurament el cas d'Arle sigui l'exemple antic més ben documentat d'enterrament de cristians a dintre dels murs de la ciutat [W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 174].

²⁶⁸ Cyr., *Firm. et Viu.*, *Vita*, I, 58, p. 228.

²⁶⁹ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 23.

diaca Teridius²⁷⁰, qui fou nomenat majordom del monestir. Com s'observa, la continuïtat generacional de moment estava garantida²⁷¹.

A part de tots els motius que s'han exposat fins aleshores, com poden ser el prestigi que suposava tenir un monestir per dones, el rèdit econòmic que podia aportar a l'Església, l'augment de cotes de poder polític i de la vida pública per part dels bisbes, no ens hem d'oblidar del simbolisme i de la importància que degué tenir llavors la presència d'un monestir a una ciutat, dotant-la d'una molt necessària protecció divina en uns moments que per a molts eren apocalíptics, ja que la fi del món estava propera. En aquest sentit, J. M. Wallace parlava d'una "*professional society of prayer*"²⁷²; és a dir, les monges d'Arle resarien pel seu fundador, però també per la seguretat de tots els membres de la comunitat.

El monestir de monges fou sempre una de les prioritats del bisbe Cesari, i prova d'això en són els mecanismes successoris que va instaurar mitjançant el blindatge expressat a la mateixa *Regula*, com acabem de veure. Aquestes disposicions van refermar-se i ratificar-se amb caràcter de voluntat al seu testament, designant com a hereus al monestir femení i al seu successor en la càtedra episcopal²⁷³, a qui recordava de manera insistent i explícita la prohibició d'intervenció en els afers interns del monestir i de fer-se amb les seves propietats per al seu propi ús. La qüestió dels regals fou important, ja que, després de la seva mort, serien els únics ingressos o béns de què disposaria el monestir²⁷⁴. Al testament, també destacava la seva brillant gestió econòmica, atès que havia aconseguit duplicar el patrimoni eclesiàstic, tant per les donacions rebudes com pels beneficis fiscals obtinguts²⁷⁵.

La reputació de Sant Joan va continuar després de la mort del bisbe. Es desconeixen els anys que Cesària va estar-hi al capdavant, sabem que degué morir poc temps després de l'enviament de l'epístola a Riquilda i Radegunda, *ca.* 570. De la

²⁷⁰ Sembla ser que va portar una vida mundana i dissipada fins el 515-520 en què va ingressar a la comunitat d'Arle i va passar a formar part del servei a Déu [Terid., *Ep. ad uirg. Deo dic.*, 1 (5-6), p. 418-420]. Es pensa en el diaconat atès el caràcter "terrenal" de les seves ocupacions [J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 401].

²⁷¹ De cara al futur, la *Regula* deixa molt clar com serà el mecanisme successori del monestir, on totes les germanes seran les responsables de manera unànime d'escollir a la nova successora [Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 61, p. 244].

²⁷² J. M. Wallace, *The Frankish Church*, Oxford, 1983, p. 58.

²⁷³ Caes. Arel., *Test.*, 5-7, p. 382.

²⁷⁴ *Ibid.*, 37-41, p. 394.

²⁷⁵ *Ibid.*, 31-36; 40, p. 390-392; 395.

successora de Cesària, una tal Liliola no en sabem gairebé res, només que va assumir el càrrec entre el 561 i el 562 segons el *Carmen VIII* de Venanci Fortunat²⁷⁶. A. de Vogüé només comenta dos episodis documentats del seu abadiat: d'una banda, l'entrada a Sant Joan de la jove Rustícula entre el 561 i el 562, la que seria la seva successora, una nena de Vaison que tenia com a destí el matrimoni amb un home poderós. D'altra banda, la visita de les fundadores de Poitiers²⁷⁷ disposades a imitar el model de monacat nascut a Arle.

La irradiació de Sant Joan d'Arle

Tot sembla indicar que l'obra de Cesari va resultar atractiva per a les fundacions del nord d'Arle. No obstant, malgrat la popularitat de la seva *Regula*, Sant Joan no va convertir-se en “el centre” monàstic femení. Com ja hem vist, a mitjan del segle VI va iniciar-se un declivi de la vida conventual femenina al sud, i malgrat que un dels seus successors, Aurelià, va crear una segona comunitat de monges a Arle, molt pocs monestirs van aparèixer a la regió²⁷⁸.

La reina Radegunda (518-537), coneixedora dels beneficis i prerrogatives fiscals de què gaudia Sant Joan, degué pensar que amb l'adopció de la *Regula* arlesiana asseguraria igualment la seva fundació; una actitud que també va fer-se extensiva a les monges del convent de Cassià a Marsella que també van buscar l'exempció a finals del segle VI²⁷⁹. Ara bé, Radegunda no va aconseguir la sanció de Meroveu ni del seu metropolità, Bertard de Burdeus, per l'exempció del seu monestir; no obstant, sí que va obtenir del concili de bisbes a Tours un reconeixement de la força vinculant de la *Regula*, i sobretot de les lleis relatives a la clausura – casualitat?—. Aquesta manca de control per part de la reina explica que després de la seva mort el monestir retornés a l'autoritat episcopal²⁸⁰.

²⁷⁶ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 440.

²⁷⁷ Per a més informació, vegeu R. Aigrain, “Le voyage de Sainte Radegonde à Arles”, *BPH*, 1926-1927, p. 119-127.

²⁷⁸ S. F. Wemple, *Women in Frankish*, p. 155.

²⁷⁹ M. C. McCarthy, *The Rule for Nuns*, p. 67.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 159.

W. E. Klingshirn afirma que fou Cesari i no Cesària qui va enviar una còpia de la seva *Regula* a la reina Radegunda²⁸¹, mentre que la datació proposada per A. de Vogüé entre el 552 i el 557²⁸² tombaria aquesta hipòtesi i concediria evidentment la autoria a la seva neboda Cesària. L'abadessa Riquilda, sovint identificada com a Agnès²⁸³, juntament amb la reina Radegunda haurien visitat Arle. Un fet interessant, ja que s'observa com les dones eren perfectament conscients que altres dones vivien i podien viure millor; per tant, van decidir lluitar per la seva màxima emancipació.

Sabem que Siagrius, bisbe d'Autun va fundar a la seva ciutat un monestir de monges anomenat Santa Maria vers el 560. En aquesta època, Teridius hauria fet arribar còpies de la *Regula* a la ciutat, atès que un dels manuscrits conservats de la *Regula monachorum* anava precedit d'una nota que certificava que fou comunicada per Teridius²⁸⁴, nebot de l'autor. Els manuscrits del text de Cesari també acabarien arribant a Auxerre, a 465,09 km de distància, un any després.

Anys més tard, dues comunitats monàstiques arlesianes, una de femenina i l'altra masculina seguien les regles creades pel seu fundador, el bisbe Aurelià, que va inspirar-se en el text de Cesari²⁸⁵. Aquestes foren la *Regula Ferioli* i la *Regula Tarnantensis*, respectivament. Durant el segle VII, la *Regula* de Cesari fou encara un dels tres components de la *Regula* del bisbe Donat a les monges de Besançon; també hi ha notícies de la *Regula* a l'Alvèrnia en companyia de les *Regulae* de Benet i Columba²⁸⁶.

No obstant, la legislació benedictina fou el primer fre amb què va ensopegar, ja que l'obra de Benet anava encaminada a eradicar la de Cesari; ara bé, també és cert que gràcies a Benet l'obra de Cesari sobreviuria en qualitat d'exemple, integrada a la *Regula Patrum*. Sembla que ja al segle VII el predomini de la *Regula* de Benet era gairebé general i la regla per antonomàsia²⁸⁷. Al segle VIII, Benet d'Aniana va introduir la *Regula uirginum* al seu *Codex* i a la seva *Concordia Regularum*, ocultant-

²⁸¹ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 265.

²⁸² J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 27.

²⁸³ Vegi's la hipòtesi plantejada per J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, p. 450-456.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 29.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁸⁶ *Idem.*

²⁸⁷ A. Masoliver, *Història del monaquisme cristià. Des dels orígens fins a Sant Benet*, vol. I, Barcelona, 1978 (El gra de blat, 19), p. 160.

ne el seu caràcter femení canviant-li el gènere; en aquesta obra trobem 13 extractes de la *Regula* amb 11 paràgrafs complets²⁸⁸. El Concili d'Aquisgrà del 816 va oferir al públic femení un bon nombre d'extractes de les epístoles *Ad sanctimoniales* i *O Profundum* (de Teridius a Cesària)²⁸⁹. Per acabar, sabem que pels volts de l'any 1000 el manuscrit va copiar-se novament a Ratisbona amb modificacions que A. de Vogüé va interpretar com a una funció pràctica de les disposicions del bisbe d'Arle²⁹⁰.

Després de la reforma carolíngia, la nova Església que va resultar, seguida de Cluny i dels reformadors gregorians, va introduir unes polítiques que van intentar regularitzar algunes activitats com la limitació de les implicacions públiques de les dones i de les seves activitats de lideratge a dintre de l'Església i de la societat a través de la demarcació d'una adient esfera femenina i la delineació de la seva naturalesa, habilitats, drets i responsabilitats. Les dones ja no eren necessàries, ja havien acomplert amb la seva missió evangelitzadora, tant necessària durant els primers segles. Amb el triomf de la *Regula* benedictina, fins i tot a Sant Joan²⁹¹ es va contribuir a l'erosió de l'estatus públic de les dones en comptes de recompensar-les²⁹².

A partir d'aquests moments només hi ha documentat un registre del seu ús al segle X al convent de Regensburg²⁹³. Això se sap pel fragment del manuscrit que contenia la *Regula* i que fou utilitzat per G. Morin per fer la seva edició crítica²⁹⁴. Pel que fa al monestir, es té constància que va continuar funcionant fins els temps de la Revolució Francesa, però mai més amb la brillantor i l'esplendor que ho va fer durant l'episcopat de Cesari.

²⁸⁸ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 144.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 30.

²⁹¹ M. C. McCarthy, *The Rule for Nuns*, p. 154.

²⁹² J. T. Schulenburg, *Female Sanctity*, p. 115.

²⁹³ M. C. McCarthy, *The Rule for Nuns*, p. 154.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 161.

El monestir de Sant Joan d'Arle. La institucionalització del monacat femení a Occident a través de la *Regula sanctorum uirginum* del bisbe Cesari (segle VI).

4. LA INSTITUCIONALITZACIÓ DEL MONACAT FEMENÍ A OCCIDENT SANCIONAT A TRAVÉS DE LA *REGULA SANCTARVM VIRGINVM* DE CESARI

4.1 Qüestions formals i estructurals del text

Sense cap mena de dubte, la *Regula sanctorum uirginum*²⁹⁵ és la millor evidència de què disposem per conèixer l'organització i el funcionament d'un dels primers monestirs femenins com a tal del període tardoantic, atès que es tracta del primer document canònic episcopal escrit directament per a monges, afirmació confirmada per estudis recents com els de W. E. Klingshirn²⁹⁶ o E. Seijo²⁹⁷. El text tenia la voluntat d'establir un marc legislatiu de normes i observances que dotés d'una jerarquia i disciplina per mitjà del qual les dones podrien viure la seva espiritualitat basada en l'obediència i la humilitat, la caritat i la generositat mútues; aquest substrat s'acabaria convertint en la base de les ordes religioses cristianes femenines al continent europeu dels segles següents.

Pel que fa a la tradició manuscrita de la *Regula*, A. de Vogüé va concloure que només hi havia quatre testimonis directes²⁹⁸ i que aquests estaven molt lluny de poder reproduir l'obra completa²⁹⁹, motiu pel qual els editors van comptar amb els préstecs que van fer-li diverses obres, com la *Regula monachorum*³⁰⁰.

Per entendre la seva particular estructura, hem de saber que el deute de Cesari amb els seus predecessors és important i que aquest variarà en funció de la part de la *Regula* que s'estigui treballant. Els investigadors que han estudiat aquest text coincideixen en què Cesari va fer un ús de les fonts de maneres molt diverses. Des

²⁹⁵ En aquest apartat s'utilitzaran els treballs d'A. de Vogüé i J. Courreau, atès que s'ha considerat que és l'edició crítica més acurada i completa de les que s'han consultat.

²⁹⁶ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 118.

²⁹⁷ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 166.

²⁹⁸ El manuscrit de Munich (Clm. 28118), el més antic i complet de tots i data d'inicis del segle IX; el manuscrit de Bamberg (Lit. 142), copiat a finals del segle X a Niedermünster de Ratisbona; el manuscrit de Tours, descobert el 1709 i datat entre els segles X i XI, segons l'estudi de G. Morin; només conté les últimes línies del capítol 43 fins al final de la *Regula*; el que és interessant és que va permetre conèixer la preciosa llista de subscripcions episcopals inscrites al final del document, fins aleshores desconegudes. Finalment, comptem amb el manuscrit de Berlín, del segle XII, on la *Regula* ocupa vuit folis.

²⁹⁹ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 129.

³⁰⁰ Per a més informació, vegi's l'estudi detallat de cadascun dels manuscrits, els testimonis indirectes i les edicions anteriors a J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 129-165.

d'aquest ús de les fonts, hem d'entendre l'obra com una mena de tríptic on la part central és una paràfrasi d'Agustí i els dos laterals fan referència a textos previs³⁰¹. Ara bé, l'ordre en què trobem disposat el text no seria l'original³⁰², sinó el fruit de les modificacions o afegits que es van anar fent durant els anys que va durar la seva redacció (512-534).

La primera part de la *Regula* (capítols 1-47) seria la versió que es va presentar a Cesària l'any 512, juntament amb les esmenes de l'original feta abans del 534. Al seu torn, aquesta primera part pot dividir-se en tres subapartats en funció de les fonts utilitzades per Cesari:

- Capítols 1-16, basats en fonts orientals, com el llibre IV dels *Instituta* de Cassià, el corpus Pacomià, la *Regula* dels Quatre Pares i la *Regula Patrum secunda*, també coneguda com *Regula Macarii*. A. de Vogüé també ha vist algunes traces molt subtils i indirectes d'Agustí.
- Capítols 17-35 i 43, basats en les dues peces que formen la *Regula* agustiniana: l'*Ordo monasterii* i el *Praeceptum*, que segueix fidelment de forma recurrent i sistemàtica i suposen el veritable nucli de l'obra³⁰³. A. de Vogüé va estimar en un 31% l'ús de l'obra agustiniana en la *Regula* de Cesari³⁰⁴ ocupant gairebé la meitat d'aquesta³⁰⁵. El més singular és que no trobem enlloc el nom d'Agustí, i això sembla que pot ser degut a què Cesari volia fer un ús discret de la seva font principal per raons pràctiques i no de prestigi³⁰⁶ com acostumaven a fer els escriptors d'aleshores quan la concepció i el prestigi de la figura de l'autor estava encara lluny d'existir. Altres investigadores justifiquen l'ús d'Agustí per la duresa i tosquetat dels ensenyaments provinents de Lerins, poc recomanables per a dones i que tampoc preveien la resolució dels problemes d'una comunitat urbana³⁰⁷.

³⁰¹ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 57.

³⁰² Per a més informació, vegeu J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, p. 95-98.

³⁰³ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 24.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 48.

³⁰⁵ Sense incloure la *Recapitulatio* i les *Ordines*, per tant, dels capítols 1 a 47 [J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 55].

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 54.

³⁰⁷ M. S. Carrasquer, K. Saratxaga (eds.), *Primeras madres occidentales (ss. I-VII)*. *Matrología*, vol. II, Burgos, 2003, p. 211.

- Capítols 36-47, atribuïbles a Cesari³⁰⁸; presenten una legislació egípcia i gal·la que també difereix per la seva feminitat de materials i models³⁰⁹. Posen fi a la seva obra amb una reglamentació minuciosa sobre la clausura, dedicant un punt a les malaltes³¹⁰ i acabant amb la conclusió³¹¹.

La segona part de la *Regula* abraçaria els capítols 48-65 i 72-73, i és del 534; coneguts com la *Recapitulatio* dels capítols 1-47 (primera part), no eren més que un resum dels canvis finals que Cesari havia anat fent a la *Regula* a dintre d'un procés de revisió. A. de Vogüé data aquesta *Recapitulatio* entre els anys 530 i 534 i concreta la data de la seva promulgació el 22 de juny del 534³¹². Després del seu minuciós estudi, l'editor va determinar que aquesta part era encara més caòtica que la pròpia *Regula*³¹³, podent ésser dividida també en tres parts: la primera, la tercera i la segona, és a dir, estàndards d'origen oriental, prescripcions personals i acabant per Agustí. Però a més, també mostra una corba de comportament molt similar a la de la *Regula*, estructurant-se al voltant de qüestions com la desposseïció, la clausura, l'austeritat i la fidelitat a l'observança de la regla³¹⁴, juntament amb la prohibició de realitzar-ne qualsevol canvi o mutilació³¹⁵, *qui uniuersam legem seruauerit, offendat in uno, factus est omnium reus*³¹⁶.

Pel que fa als capítols 72-73 són els d'una conclusió que posa punt i final a l'obra. En ella hi ha una apel·lació a les germanes per tal que resin en el seu nom i en el de les germanes fundadores. El que realment és interessant d'aquesta conclusió és el fet que parli per primer cop en el document d'una *regula haec sanctorum uirginum*³¹⁷.

L'*Ordo psallendi* (capítols 66-70), que regulava la manera de salmodiar i l'*Ordo conuiuii* (capítol 71), que regulava la manera de menjar i beure, també coneguts com a *Ordines*, foren introduïts a la *Regula* com un apèndix l'any 534,

³⁰⁸ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 118-119.

³⁰⁹ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 51.

³¹⁰ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 42, p. 224.

³¹¹ *Ibid.*, 47, p. 232.

³¹² J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 25.

³¹³ *Ibid.*, p. 59.

³¹⁴ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 60. Aquesta obligació de l'observança fou una continuïtat al llarg del temps com prova l'epístola de Cesària a Randegunda i Riquilda [Caesar. Abb., *Ep. ad Rich. et Rad.*, 79, p. 488].

³¹⁵ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 48; 62; 64 (*Recapitulatio*), p. 234; 246; 250.

³¹⁶ *Ibid.*, 63, p. 248.

³¹⁷ *Ibid.*, 73, p. 272.

malgrat que segons W. E. Klingshirn foren compostats abans³¹⁸. Aquests *Ordines* s'han conservat en un sol manuscrit format per unes 177 línies.

Malauradament és impossible, diuen els estudiosos, saber exactament quina part dels capítols 1 a 47 (primera part) constitueix la versió original de l'obra. El que sí és evident, i amb això coincideixen els dos principals autors de la seva edició, és que és possible establir diferenciacions entre la versió d'abans del 534 (capítols 1-47 i 66-71) i la posterior (capítols 1-73). En definitiva, seria durant un període de vint anys en què es van anar produint les diverses modificacions del text³¹⁹.

Per acabar, una de les particularitats que doten d'excepcionalitat al document és la sensibilitat que es desprèn de la seva lectura, transmetent al lector tota la seva càrrega emocional, un fet sense precedents. Però a més, Cesari fa ús d'un llenguatge directe, amb un to informal i un llatí simple i proper per tal que el seu missatge pogués arribar a tothom; de fet, ell mateix es disculpava per la rudesia del seu llenguatge i demanava a les germanes discreció envers aquesta simplicitat:

*Et consulentes rusticiati uel uerecundia meae, quaecumque exhortationem meam secretius relegite, nulli alii tribuentes, ne cuiuscumque eruditae aures rusticissimi sermonis nostri asperitate feriantur*³²⁰.

4.2 Altres fonts documentals relacionades amb Sant Joan

En aquest apartat s'exposaran de forma resumida els altres textos que tenen relació directa amb Sant Joan d'Arle i que han permès completar el coneixement tant del funcionament del monestir com d'aspectes de la quotidianitat diària d'aquestes dones del segle VI.

*EPISTVLA AD SANCTIMONIALES O VEREOR*³²¹

De les quatre cartes adreçades a les monges que s'acostumen a atribuir a Cesari –*Coegisti, Vereor, O Profundum* i *Audi*–, només una és autèntica, segons A. de

³¹⁸ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 119.

³¹⁹ Vegi's l'estudi filològic d'A. de Vogüé que justifica la datació proposada [J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 88-94].

³²⁰ Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 1 (6-7), p. 296.

³²¹ Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, p. 293-337.

Vogüé, i aquesta és *Vereor*³²². Anys abans, M. C. McCarthy li atribuïa també l'autoria de *Coegisti*³²³.

Vereor va ser la carta d'exhortació que Cesari va adreçar a l'abadessa Cesària la Vella i a la seva comunitat, de forma individualitzada i no a nivell comunitari. Aquesta carta s'ha interpretat com una mena de compensació a les seves escasses visites³²⁴. Els dos grans temes que tracta són, d'una banda, la castedat/familiaritat amb homes, d'altra, tota renúncia als béns materials. Gràcies a la seva conservació s'ha pogut saber que abans de la segona construcció del monestir hi havia una congregació, segurament molt reduïda, que hauria viscut a fora dels murs de la ciutat. Segons A. de Vogüé, el nucli inicial d'aquesta comunitat de verges estaria format per Cesària i dues o tres companyes, a les qui poc temps després s'uniria Cesària la Jove, que aleshores comptaria amb pocs anys d'edat³²⁵.

Vereor es caracteritza per un to més suau que la *Regula*, molt més estricta i rigorosa en les seves disposicions. A. de Vogüé no ha estat capaç d'establir una datació precisa, però confirma que aquesta epístola fou enviada a les monges molt abans que es regissin per la *Regula*³²⁶, segurament abans del 512, i hauria servit com a regla a la comunitat embrionària³²⁷. Altres qüestions que han obert debat són els indicis que han fet pensar que l'epístola no només aniria adreçada a les monges de Sant Joan, sinó que seria més bé una obra literària oberta a tothom que pogués estar interessat. Podrien haver estat les monges de Sant Joan unes meres destinatàries per tal de justificar l'ús del gènere epistolar?³²⁸

Pel que fa a l'estructura del text, l'editor va concloure que era bastant regular amb un retorn constant als punts que s'havien anat desenvolupant, posant de manifest la vocació pedagògica de l'autor. A. de Vogüé parla de figura concèntrica: familiaritat; renúncia material; renúncia material; familiaritat³²⁹. Quant a les fonts, Cesari va beure

³²² J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 274.

³²³ M. C. McCarthy, *The Rule for Nuns*, p. 53

³²⁴ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 274.

³²⁵ *Ibid.*, p. 22.

³²⁶ *Ibid.*, p. 40.

³²⁷ *Ibid.*, p. 88.

³²⁸ Per a més informació sobre aquesta qüestió, vegi's *Ibid.*, p. 41-42.

³²⁹ *Ibid.*, p. 278.

del *De singularitate clericorum* de Cebrià³³⁰; Jeroni; Salvià; Cassià; Pelagi; i, fins i tot, Agustí³³¹.

Vereor va inspirar una altra carta anomenada *Epistula ad quosdam germanos*, on es va fer un canvi de gènere del discurs de Cesari i dues modificacions significatives que només apareixen en un dels manuscrits conservats: primer, la relaxació en l'obligació estricta de treballar, i, segon, un clam a la desposseïció i a l'obediència³³².

EPÍSTOLA D'HORMISDAS O *EXVLTO IN DOMINO*³³³

Només ha sobreviscut com un apèndix de la *Regula sanctorum uirginum*, inserida dintre del *Codex* de Benet d'Aniana³³⁴. L'editor va datar-la aproximadament al 515 i gràcies a ella sabem les prerrogatives que Cesari va aconseguir del bisbe de Roma. Privat de fortuna personal pel seu renunciament monàstic, es va veure obligat a prendre terres (*biens-fonds*)³³⁵ de l'Església d'Arle per poder fundar el monestir de dones i assegurar-ne la seva subsistència i també va declarar les monges independents en relació amb l'autoritat episcopal que només va conservar els seus drets de vigilància i visita³³⁶. Unes prerrogatives que, com ja hem assenyalat, van generar el rebuig d'una part del clergat que va dubtar de la seva validesa tot i ser “*contrats de vente en bonne et due forme*”³³⁷. Gràcies a la seva conservació, sabem també que la primera petició de Cesari al papa Símmac (513) no va obtenir la resposta que desitjava.

EPÍSTOLA DE TERIDIUS A CESÀRIA O *O PROFVNDVM*³³⁸

La tradició solia atribuir aquesta epístola a Cesari en comptes de a Teridius³³⁹; ara bé, per A. de Vogüé hi havia algunes evidències clares que es tractava de la ploma

³³⁰ Del sermó 41.

³³¹ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 280.

³³² *Ibid.*, p. 286.

³³³ Horm., *Dilect. fratr. Caes.*, p. 352-359.

³³⁴ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 349.

³³⁵ *Ibid.*, p. 23.

³³⁶ *Idem.*

³³⁷ *Idem.*

³³⁸ Terid., *Ep. ad uirg. Deo dic.*, p. 418-439.

³³⁹ Vegi's els arguments aportats per A. de Vogüé que justificarien aquesta afirmació [J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 409-414].

del seu nebot³⁴⁰, qui hauria enviat aquesta epístola a Cesària la Jove per tal de proporcionar-li una mena de guia durant els seus inicis com a abadessa novella. G. Morin va datar-la vers el 525, moment de la pressa de poder de l'abadessa; per tant, vindria a confirmar la hipòtesi sobre l'autoria proposada per A. de Vogüé³⁴¹.

Per resumir-ne el contingut, la carta s'inicia amb la presentació de l'autor i la destinatària analitzant quina era la seva relació fins el moment que van ser encarregats per Déu per governar la mateixa família monàstica³⁴². Els temes que tracta són bàsicament la caritat, la correcció dels errors i quins havien de ser els modals adients d'una abadessa, amb una menció subtil a la qüestió de les visites, i finalment, les entrevistes amb el *prouisor* o director del monestir.

TESTAMENT DE CESARI³⁴³

Només es conserva una còpia que fou inserida l'any 992 a la carta que Guillem I, comte de Provença va enviar a les monjes d'Arle on els confirmava el gaudi dels béns que els va atorgar el seu fundador³⁴⁴, sempre i quan no hagués mort³⁴⁵. Sembla que aquest document fou transcrit durant generacions i, sobretot al segle XVIII, per ordre expressa de l'abadessa davant les possibles amenaces que suposava la Revolució Francesa.

D'igual mode que la *Regula*, el *Testament* comença amb una breu introducció en forma d'epístola (1-4); han desaparegut la data i la subscripció, però segurament es podria datar pels volts del 542³⁴⁶, encara que res prova, segons A. de Vogüé, que hagués estat escrit d'un sol cop³⁴⁷, d'igual mode que havia passat amb la *Regula*. La carta anava adreçada als sacerdots i diaques d'Arle, d'una banda, i a l'abadessa Cesària i la seva comunitat, d'altra; en definitiva, als seus dos únics hereus. No

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 398.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 398.

³⁴² *Ibid.*, p. 399.

³⁴³ Caes. Arel., *Test.*, p. 379-397.

³⁴⁴ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 372.

³⁴⁵ Caes. Arel., *Test.*, 24, p. 388: *ut quod animabus sanctis et deo uacantibus cum sanctorum fratrum consensu uel subscriptione tribuimus, perpetuo illis iure permaneat.*

³⁴⁶ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 26.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 362.

obstant, entre les línies 14-17 fa una sèrie de petits legats i confirmacions a altres benefactors que torna repetir a la fi del testament (41-48)³⁴⁸.

El *Testament* fa referència a dues qüestions essencials: la jurisdicció del bisbe de la ciutat sobre el monestir de dones³⁴⁹ i la legitimitat de les donacions que aquest rebia a costa del patrimoni eclesiàstic³⁵⁰. Un dels trets més colpidors i que el fa característic és la pobresa personal que es desprèn del document, més si la comparem amb documentació episcopal de l'època. La finalitat no era la de transmetre una gran fortuna privada, sinó de proveir amb els béns de l'Església la subsistència del monestir femení que Cesari havia fundat³⁵¹.

*DICTA DE L'ABADESSA CESÀRIA*³⁵²

Estan formades per tres fragments que Benet d'Aniana va inserir a la *Concordia Regularum*³⁵³. La seva autenticitat mai ha estat qüestionada. Amb la flama viva del record de Cesari, l'abadessa Cesària la Jove va posar per escrit certes característiques de la religiositat que va completar amb les seves pròpies reflexions. Els tres *dicta* són un testimoni directe de la finalitat d'un deixeble i de l'ensenyament d'una mare³⁵⁴.

*EPÍSTOLA A RIQUILDA I RADEGUNDA*³⁵⁵

La seva autenticitat va generar un intens debat i molts autors van catalogar-la d'apòcrifa³⁵⁶. No així A. de Vogüé, que va proposar una datació que la situava pels volts del 570. En aquest escrit, l'abadessa feia una exhortació a les monges de la Santa Creu de Poitiers perquè posessin en pràctica la tot allò contingut a la *Regula* de Cesari que s'els hauria enviat (*ca.* 552-557), especialment convidant a la reina Radegunda a adherir-s'hi, sobretot en matèria d'abstinència per tal d'evitar els excessos³⁵⁷. En

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 361. Vegi's Caes. Arel., *Test.*, 14-23; 41-18, p. 384-388; 394-396.

³⁴⁹ Caes. Arel., *Test.*, 27-30, p. 390.

³⁵⁰ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 364.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 371.

³⁵² Caesar. Abb., *Dict. Caesar.*, p. 469-475.

³⁵³ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 442.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 26.

³⁵⁵ Caesar. Abb., *Ep. ad Rich. et Rad.*, p. 476-495.

³⁵⁶ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 442.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 444.

aquest document, igual que a *Vereor* es concedeix una especial atenció a les Escriptures i a la seva meditació³⁵⁸.

Aquest suposat enviament de la *Regula* des d'Arle fins a Poitiers es contradiu amb el testimoni de Gregori de Tours, que defensava que fou arran de les difícils relacions entre el bisbe Maroveu i la reina quan aquesta última va decidir anar a la ciutat d'Arle per tal de rebre la *Regula sanctorum uirginum* de mans del bisbe Cesari³⁵⁹. No obstant, A. de Vogüé advertia que aquest testimoni s'havia de prendre amb moltíssima cautela, malgrat les relacions de proximitat entre Gregori i la reina³⁶⁰. L'editor no nega l'existència d'aquest viatge de Radegunda i l'abadessa de la Santa Creu a Arle, mogudes per l'interès d'obtenir per al seu monestir els mateixos beneficis fiscals de quals gaudia el monestir de Sant Joan, així com de la protecció dels sobirans francs³⁶¹.

*CONSTITVTVM*³⁶²

Document mutilat que ens ha arribat a través d'un sol manuscrit avui desaparegut (Tours 617) que seguia la *Regula* i *Vereor* i que es conserva gràcies a les edicions de G. Morin³⁶³. La datació podria situar-se després del 542, segurament l'any 550³⁶⁴. Segons A. de Vogüé, l'atribució d'aquest document a Cesària la Jove resta conjecturable malgrat sigui evident que es tracta d'un escrit d'una de les primeres abadesses de Sant Joan, que no seria ni Liliola ni Rustícula³⁶⁵.

No és més que l'ordenança que l'abadessa Cesària va fer abans de morir i que s'encarregava de regular l'aforament funerari a la basílica de Santa Maria. Davant la manca d'espai sepulcral, Cesària va decidir que aquell espai formés part de l'àrea funerària del monestir, i a més va prohibir-hi l'enterrament de qualsevol persona aliena a la comunitat³⁶⁶. La seva importància rau en la descripció dels llocs que conté,

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 459. Vegi's Caesar. Abb., *Ep. ad. Rich. et Rad.*, 22, p. 480.

³⁵⁹ Greg. Tur., *Hist.*, IX, 40, p. 464-465.

³⁶⁰ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 446.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 448-449.

³⁶² Caesar. Abb., *Const.*, p. 496-499.

³⁶³ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 460-461.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 461.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 442.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 27-28.

sobretot allò relatiu a l'estructura de la basílica de Santa Maria, amb una nau dedicada a sant Joan i l'altra a sant Martí, confirmant el que se'ns havia dit a la *Vita Caesarii*³⁶⁷.

4.3 El dia a dia d'una dona a Sant Joan

La vida al monestir estava basada en els principis fonamentals de la vida en comunitat amb els que Cesari s'havia format a Lerins i a partir dels quals havia introduït innovacions pròpies³⁶⁸. No obstant, pel cas de les dones, el claustre es considerava com una mena d'extensió de l'espai femení de la llar paterna sobre el qual els homes de la família monàstica intentaven fer valdre el seu poder, cosa que lògicament va produir-se també a Arle. L'organització del monestir estava format pel que podríem dir-ne "l'equip de govern", seguit d'una sèrie de monges que ocuparien càrrecs secundaris, encarregades de vetllar pel bon funcionament de la institució.

El dia a dia de les monges estava estrictament regulat³⁶⁹, amb algunes excepcions com la del majordom/director del monestir o *prouisor*³⁷⁰, que com bé diu la paraula era l'encarregat d'aprovisionar les germanes d'allò que requerissin³⁷¹, un càrrec sempre exercit per homes. A més, era l'encarregat de repartir l'excedent del monestir entre els pobres³⁷². Com s'observa, malgrat que la gestió econòmica interior (privada) estigués exercida per les germanes, l'exterior (pública) anava a càrrec d'un home, evidenciant clarament el repartiment dels espais (públic/privat), fins i tot en un lloc on la presència femenina era absolutament majoritària, del 99%. Altres excepcions exemptes de les regulacions a les dones eren els bisbes i el clergat que celebrés missa a l'oratori³⁷³; els bisbes, abats o altres homes de religió que desitgessin resar a l'oratori³⁷⁴; dones religioses de virtut adient que eren convidades a sopar³⁷⁵; o

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 463.

³⁶⁸ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 120.

³⁶⁹ Comparant-la amb altres *Regulae* masculines, l'abstinència i l'observança havia de ser moderada per tal de no debilitar-se, cosa que tant Cesari com Cesària consideraven contraproductiu [Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 3; 5, p. 302; 313; Caesar. Abb., *Ep. ad Rich. et Rad.*, 74-76, p. 486-488].

³⁷⁰ Amb ell sembla que només hi tenia contacte l'abadessa. Per l'epístola de Teridius a Cesària podem saber que aquestes relacions estaven regulades i que s'havien de donar en presència de dues o tres germanes escollides. Si havien de tractar una qüestió secreta, aquesta trobada hauria de tenir lloc en un espai obert i a la vista dels altres [Terid., *Ep. ad uirg. Deo dic.*, 5 (11), p. 436].

³⁷¹ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 36, p. 218-220.

³⁷² *Ibid.*, 42, p. 224.

³⁷³ *Ibid.*, 36, p. 218-220.

³⁷⁴ *Ibid.*, 38, p. 220.

treballadors i esclaus amb permís per entrar puntualment al monestir per fer alguna reparació³⁷⁶.

Al capdavant de la institució hi havia l'abadessa (*abbatissa*)³⁷⁷, la mare del monestir, única responsable del benestar espiritual de les germanes³⁷⁸, del treball material i de les relacions amb els de fora. La mà dreta de l'abadessa era la priora (*praeposita*)³⁷⁹, la segona a bord, i la seva tasca era ajudar a l'abadessa en tot allò que necessités, acompanyada d'una sèrie de monges veteranes que tenien al seu càrrec diversos departaments i activitats a dintre de la comunitat com la *primiceria* o directora de l'escola i del cant i la *formaria*³⁸⁰ o mestra de novícies. Les tasques que realitzaven les germanes provenien de les ordres directes de l'abadessa³⁸¹. Les esclaves estaven totalment prohibides, només es podria tenir una assistenta escollida d'entre les monges més joves³⁸².

Les funcions i responsabilitats³⁸³ de l'abadessa quedaven totalment delimitades a través de la *Regula*. Algunes d'elles eren: el repartiment del treball³⁸⁴, el nomenament de les responsables de les dependències monàstiques³⁸⁵, guardar el discerniment i governar amb veritable bondat, donant un bon exemple, reprement a les inquietes, consolant a les desanimades i recolzant les febles³⁸⁶, vetllar per la salut de les ànimes, buscar el suport dels cossos, ser afectuosa amb els visitants als qui rebia al *salutatorium* amb companyia de dues o tres germanes ancianes³⁸⁷, la distribució de la roba³⁸⁸, la disposició d'un vi de qualitat, tant per les malaltes com per les monges amb paladars més refinats³⁸⁹; a més, tenia llibertat per delegar algunes funcions en les seves

³⁷⁵ *Ibid.*, 39; 40, p. 220-222.

³⁷⁶ *Ibid.*, 36, p. 218-220.

³⁷⁷ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 27; 35; 47, p. 204-206; 216-218; 232.

³⁷⁸ Era la que havia de garantir entre moltes altres coses el seu aprovisionament [*Ibid.*, p. 242].

³⁷⁹ *Ibid.*, 27; 35, p. 204-206; 216-218.

³⁸⁰ *Ibid.*, 35, p. 218.

³⁸¹ *Ibid.*, 8, p. 186.

³⁸² *Ibid.*, 7, p. 186.

³⁸³ *Ibid.*, 41, p. 222.

³⁸⁴ *Ibid.*, 29, p. 208.

³⁸⁵ *Ibid.*, 30, p. 208.

³⁸⁶ *Ibid.*, 35, p. 216-218.

³⁸⁷ *Ibid.*, 38, p. 220.

³⁸⁸ *Ibid.*, 27, p. 204-206.

³⁸⁹ *Ibid.*, 30, p. 208-210.

ajudants més properes davant l'acumulació de tasques o donar resposta a totes les cartes dels fidels³⁹⁰.

Un altre document on trobem més dades relatives a les seves funcions és en aquesta mena de manual d'abadesses que és *O Profundum*, on hi apareix l'ordre explícita d'ocupar-se dels afers temporals de manera bastant insistent; també, el fet de donar exemple³⁹¹; el repartiment igualitari de menjar i beure³⁹²; ser la primera en arribar i l'última en sortir de l'Església; o portar a terme una abstinència exemplar³⁹³. La recepció de visites i les relacions de l'abadessa amb els seculars també foren tractades amb atenció a *O Profundum*; la dirigent del monestir s'havia de fer el senyal de la creu al front i s'havia de recobrir de pudor virginal encomanant-se a la verge Maria³⁹⁴. Durant la conversa, la seva actitud havia de ser dolça però alhora severa i només havia de parlar quan fos estrictament necessari³⁹⁵.

Una de les singularitats introduïdes per Cesari fou la presència d'uns personatges desconeguts per Agustí³⁹⁶: les porteres, en llatí *posticiaria*³⁹⁷. Malgrat no ser de la seva pròpia invenció, la innovació del bisbe d'Arle fou la seva conversió en un ofici que requeria d'una atenció i vigilància constants³⁹⁸, convertint a les monges porteres en autèntiques guardianes del monestir. L'*ostium* o *ianua* o porta única era la que donava accés a l'interior de la basílica i que s'obria a certes hores als visitants³⁹⁹. No obstant, al costat d'aquesta porta s'hi annexava el *posticium* o porta de darrera⁴⁰⁰, que no podia ser assetjada per rodamóns, i s'havien de vigilar les entrades i sortides d'objectes⁴⁰¹, totalment prohibides sense l'autorització de l'abadessa⁴⁰². Era aquest *posticium* el que controlaven les *posticiariae* o porteres. Cesari va disposar que no es

³⁹⁰ *Ibid.*, 27, p. 204-206.

³⁹¹ Terid., *Ep. ad uirg. Deo dic.*, 4 (5), p. 432.

³⁹² *Ibid.*, 4 (1-2), p. 430.

³⁹³ *Ibid.*, 3, p. 426-428.

³⁹⁴ *Ibid.*, 5 (1-2), p. 434.

³⁹⁵ *Ibid.*, 5 (5-9), p. 434-436.

³⁹⁶ Malgrat que ja estaven documentades en fonts antigues [J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 52].

³⁹⁷ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 30, p. 208.

³⁹⁸ *Ibid.*, 43; 59, p. 226; 242.

³⁹⁹ *Ibid.*, 38, p. 220.

⁴⁰⁰ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 112.

⁴⁰¹ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 25, p. 302.

⁴⁰² Amb el consentiment de l'abadessa es podia enviar als familiars *eulogiam panis*, o pa beneït que s'havia de lliurar a les porteres. [Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 25, p. 202].

fes mai cap altra porta⁴⁰³. Aquesta porta com a símbol garant de la clausura més estricta degué ser tan imporant que fins i tot Justinià va convertir-la en llei, que promulgaria només cinc anys després⁴⁰⁴.

Altres oficis a dintre del monestir foren el de l'encarregada de la llana; una dipositària⁴⁰⁵; una encarregada de la bodega⁴⁰⁶; una dels llibres⁴⁰⁷ i una de l'infermeria⁴⁰⁸. Quant a les estances, segons A. de Vogüé, el saló o *salutatorium*⁴⁰⁹ estaria situat amb tota probabilitat al costat de la porta. Altres dependències del monestir que se'ns indiquen a la *Regula* (malauradament impossibles d'ubicar en l'espai), serien la cuina⁴¹⁰, la bodega, el celler, el menjador (*mensa*)⁴¹¹, la sala comú (*scola*), el dormitori comú (*cellula*), petites habitacions o magatzems (*cella*), el taller de costura (*lanificium* i el *textrinum*) o el guarda-roba (*locus*)⁴¹².

La decoració d'aquests espais havia de ser austera, amb manca d'ornaments; només estaven permeses les creus de colors negre o blanc crema fetes amb tires de tela o teles cosides. Així mateix, no es penjarien cortines, ni quadres, ni es pintarien les parets. Tot allò que es rebés en forma de regal o donació i que suposés una mínima ostentació aniria a parar a la basílica de Santa Maria⁴¹³.

Quant a les prohibicions, no es permetia la propietat privada⁴¹⁴ en totes les seves formes i manifestacions i, per assegurar-ne l'èxit, Cesari va disposar que no existissin habitacions individuals⁴¹⁵, sinó un dormitori comunitari⁴¹⁶ i que tot allò que

⁴⁰³ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 59, p. 242.

⁴⁰⁴ *Nou.*, 123, 27 (546); 133, 3; 5 (539), p. 614, 669-670 i 672-673.

⁴⁰⁵ Apareix mencionada a Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 28, p. 208, encarregada de vigilar els béns que les monges deixaven en una habitació única i tancada.

⁴⁰⁶ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 30; 42, p. 208-210; 224.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, 32, p. 212.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 32; 42, p. 210; 224.

⁴⁰⁹ Si observem l'entrada del mot a un diccionari de llatí clàssic, s'observa que es tracta de llatí eclesiàstic, *salutatorium*, -ii (n.), que significa sala de visites o rebedor. L'editor va proposar la forma francesa *parloir* que traduït al català, significa "saló". Per tant, s'ha interpretat com una sala diàfana i multifuncional, totalment vigilada i controlada que, d'una banda, era el nexa d'unió amb l'exterior i d'altra, servia també com a lloc de d'accés, supervisat per l'abadessa i les seves escortes [Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 38; 58, p.220; 242], reflexió i penitència quan les germanes eren castigades [Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 34 (aquí no es menciona el *salutatorium* però podem deduir que aquest seria segurament el lloc), 65, p. 214; 252]. L'ús d'aquest *salutatorium* no s'esmenta fins a la *Recapitulatio*.

⁴¹⁰ La infermeria podria haver tingut bodega i cuina pròpies [Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 32, p. 212].

⁴¹¹ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 18, p. 192.

⁴¹² J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, 113-114.

⁴¹³ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 45, p. 230.

⁴¹⁴ *Ibid.*, 5; 6, p. 182-184.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 51, p. 236.

entrés al monestir havia d'estar totalment controlat per les superiores⁴¹⁷. La renúncia als béns va començar a aparèixer en forma de “consell-obligació” a *Vereor*⁴¹⁸. Quan va aparèixer la *Regula*, la renúncia als béns materials va passar de ser una recomanació a una condició *sine qua non* per a qualsevol dona que volgués ingressar a la congregació. La propietat comú del monestir havia de ser dispensada dels magatzems per necessitat i no per desitjos individuals i només hi hauria una vestimenta simple⁴¹⁹, menjar, beguda o utensilis⁴²⁰. Així mateix, els regals massa elegants o ostentosos s'havien de vendre o utilitzar-se per la basílica de Santa Maria⁴²¹.

La normativa fou punyent quant a la prohibició de recepció oculta d'objectes o cartes des de l'exterior, però també en relació amb l'enviament de cartes o objectes sense permís des de l'interior⁴²². Les restriccions i el control també van arribar a l'àmbit familiar i si alguna monja rebia visites havia d'estar acompanyada per la *formaria* o per alguna anciana⁴²³. La regulació sobre l'enviament i recepció de cartes també va estendre's en l'àmbit familiar, i tampoc rebien cartes ni n'enviaven als seus parents sense el permís de l'abadessa⁴²⁴.

L'ingrés evidentment, també va ser regulat i les novícies no rebien l'hàbit religiós d'immediat, sinó que es quedaven a càrrec d'una germana anciana, utilitzant durant tot un any les robes amb les que havien ingressat⁴²⁵; finalment, era l'abadessa la que decidia si els concedia o no un llit al dormitori⁴²⁶. No s'acceptaven nenes petites i l'edat mínima d'ingrés era entre els 6 i els 7 anys⁴²⁷, moment en què es considerava

⁴¹⁶ *Ibid.*, 9, p. 186-188. El monestir d'agustines d'Hipona ja havia funcionat d'aquesta manera [M. Villegas, “El monasterio de agustinas”, p. 270].

⁴¹⁷ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 21, p. 194-196.

⁴¹⁸ Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 6 (6); 8, p. 316-318; 324-326.

⁴¹⁹ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 22, p. 198. Les regulacions en relació amb el vel van ser confirmades per una disposició decretada al Concili d'Agde del 506 que va establir un mínim d'edat pel vel de les monges; *Conc. Agath.*, 20, p. 202: *sanctimoniales, quamlibet uita earum et mores probati sint, ante annum aetatis suae quadragesimum non uelentur*.

⁴²⁰ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 44; 71, p. 228; 268.

⁴²¹ *Ibid.*, 45, p. 230.

⁴²² *Ibid.*, 25 (3-6); 30 (4-6); 43 (2); 51, p. 208-210; 202; 226; 236-238.

⁴²³ *Ibid.*, 40, p. 222.

⁴²⁴ *Ibid.*, 54, p. 240.

⁴²⁵ Disposició que havia estat regulada prèviament al cànon del Concili V d'Orleans del 549 [A. de Vogüé, “Cesáreo de Arlés”, p. 193].

⁴²⁶ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 4, p. 182.

⁴²⁷ *Ibid.*, 7, p. 186.

que eren capaces d'aprendre a llegir⁴²⁸ i practicar l'obediència. Durant el procés d'ingrés, les novícies havien de llegir la *Regula* al *salutatorium* on s'hi estaven fins que l'abadessa ho estimés oportú.

A través de la *Regula*, Cesari va introduir noves sancions, entre les que es trobaven la negligència en el repartiment dels béns que es guardaven al monestir⁴²⁹, dirigides a aquelles germanes que hi tenien accés com la infermera, la cellerera o la cuinera⁴³⁰; per insults reiterats⁴³¹; per tafanejar i difamar⁴³² o per negar-se a perdonar⁴³³. S'havien d'esforçar per aconseguir una atmosfera d'harmonia i respecte mutu sense aldarulls o batalles violentes⁴³⁴; per tant, també s'observa una forta regulació del comportament de les germanes. La propietat comuna del monestir havia de ser dispensada dels magatzems per necessitat i no per desitjos individuals i només hi hauria una vestimenta simple, menjar, beguda o utensilis⁴³⁵.

Els textos no permeten saber quins eren els càstigs corporals que s'imposaven a les dones, ja que quan s'esmenten parlen del "càstig merescut", del "càstig més sever" o "del que preveu la llei"; sí que hi ha algun punt més explícit, per exemple el càstig a no ser admesa a la comunió⁴³⁶ o als àpats comunitaris⁴³⁷, demanar perdó a les germanes i a Déu –en el cas de l'abadessa⁴³⁸–, o el de l'aplicació d'allò que l'Esperit Sant va predir per Salomó i els nens rebels: "*qui diligit filium suum, assiduatur illi flagellum*"⁴³⁹ pels casos de robatori i baralles amb cop de puny; a més, aquests es rebrien en presència de tota la comunitat⁴⁴⁰. Una altra qüestió és la mortificació del cos, que no trobem documentada en el cas d'Arle i que sembla que no degué produir-se, almenys de forma oficial, i més si tenim en compte l'autocontrol recomanat pels

⁴²⁸ Totes havien de saber llegir sense excepcions [Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 18, p. 192; Caesar. Abb., *Ep. ad Rich. et Rad.*, 60, p. 484-486].

⁴²⁹ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 17, p. 192: *nemo sibi aliquid iudicet proprium, siue in uestimento, siue in quacumque alia re.*

⁴³⁰ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 32, p. 210-212.

⁴³¹ *Ibid.*, 3; 26; 33; 34, p. 182; 204; 212-214; 214-216.

⁴³² Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 6, p. 316.

⁴³³ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 34, p. 214-216.

⁴³⁴ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 21; 26; 33, p. 194-196; 204; 212-214; Caesar. Abb., *Ep. ad Rich. et Rad.*, 43-48, p. 482.

⁴³⁵ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 44; 71, p. 228; 268.

⁴³⁶ *Ibid.*, 34, p. 214.

⁴³⁷ *Ibid.*, 12; 13, p. 188; 190.

⁴³⁸ *Ibid.*, 35, p. 216.

⁴³⁹ *Ibid.*, 26, p. 204.

⁴⁴⁰ *Idem.*

superiors en les abstinències; en temps més tardans, es documenten algunes pràctiques al monestir de la Santa Creu, concretament durant l'època d'Agnès i Radegunda, que coneixem a través dels poemes de Venanci Fortunat⁴⁴¹.

El treball també havia de ser comunitari i totes les germanes, a excepció de l'abadessa i la priora, estaven obligades a fer torns a la cuina, a teixir⁴⁴² i a altres tasques diàries⁴⁴³. El treball tèxtil és un dels més repetits al llarg de la *Regula*⁴⁴⁴, i això pot deure's a una forta influència del passat grecoromà, legat a través d'Ambròs o Jeroni, transmissors d'un ideal que va traslladar-se a les regles monàstiques com una herència de l'arquetip tradicional de la matrona⁴⁴⁵. Al voltant d'aquesta qüestió específicament femenina com era la costura, Cesari va elaborar una sèrie d'advertències i prohibicions provinents de l'experiència més que no pas de la lectura⁴⁴⁶.

Segons la *Vita*, sembla a ser que Cesària la Jove fou la responsable de la instauració d'un taller de còpia i possible il·luminació de manuscrits al monestir que es trobaria sota la seva directa autoritat⁴⁴⁷. Es desconeix quin paper van tenir aquestes monges alt medievals en la conservació de l'aprenentatge en aquesta època de transició i de canvi; tampoc no sabem què es copiava i si tenien accés a alguna cosa més que no fos de temàtica religiosa⁴⁴⁸. L'únic estudi dedicat a la còpia de manuscrits per les monges és el de B. Bischoff, sobre les religioses de Colònia⁴⁴⁹. El que sí podem

⁴⁴¹ F. de B. Vízmanos, *Las vírgenes cristianas*, p. 591.

⁴⁴² Només podrien teixir les seves robes austeres i el que l'abadessa disposés, mai es farien ni brodats, ni dibuixos amb agulla (tret d'algunes excepcions), ni tapissos, ni mantes amb ornaments [Caes. Arl., *Reg. uirg.*, 45, p. 230].

⁴⁴³ *Ibid.*, 14; 16, p. 190.

⁴⁴⁴ De fet, costura i clausura són dos dels elements més repetits al llarg de la *Regula*.

⁴⁴⁵ E. Seijo, *La figura femenina*, p. 73.

⁴⁴⁶ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 25.

⁴⁴⁷ Cyr., Firm. et Viu., *Vita*, I, 58, p. 228-230: *Caesaria matre, cuius opus cum soldalibus tam praecipuum uiget, ut inter psalmos atque ieiunia, uigilias quoque et lectiones, libros diuinos pulchre scriptitent uirgines Christi, ipsam matrem magistratam habentes.*

⁴⁴⁸ Un dels pocs casos que ha transcendit ha estat el de Baudovínia, monja de Poitiers, hagiògrafa i autora de la segona part de la *Vita Radegundis* (s. VII). La traducció anglesa per J. A. McNamara podem trobar-la a W. Gordon, J. E. Halborg, J. A. McNamara (eds.), *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham, 1992, p. 86-105.

⁴⁴⁹ B. Bischoff, "Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles", a F. Gerke, G. von Opel, H. Schnitzler (eds.), *Karolingische und Ottonische Kunst: Werden, Wesen, Wirkung*, Wiesbaden, 1966, p. 16-34.

afirmar rotundament era que llegien la Bíblia, els escrits dels Pares de l'Església i nocions elementals de dret civil i canònic, almenys fins al segle IX⁴⁵⁰.

El que sembla evident, segons S. F. Wemple, és que a les comunitats que van seguir l'estricta *Regula* cesariana les monges degueren exercir com a mestres davant la manca d'homes⁴⁵¹, ja que aquests només entraven en comptades ocasions per celebrar missa i per administrar els sagraments. Un tema interessant i que es reprendrà unes línies més endavant, serà el de conèixer per què s'els va prohibir l'accés al sacerdoci i a l'ensenyament. De la biblioteca no se'n parla a la *Regula*, però la seva existència queda provada perquè hi havia una germana encarregada dels llibres⁴⁵², així com també perquè les lectures litúrgiques i espirituals pressuposen l'existència d'una biblioteca, encara que segurament molt modesta⁴⁵³.

La litúrgia també fou rigorosament regulada⁴⁵⁴ i va comptar amb algunes innovacions en relació amb les disposicions que establien altres regles. De la litúrgia podríem destacar-ne la seva severitat, atès que l'oració ocupava la major part de l'agenda diària de les dones de Sant Joan, acompanyada de l'entonació d'himnes i psalms. A continuació es presenten unes breus pinzellades de l'horari litúrgic i de la seva composició:

- Si comencem per l'ofici nocturn, aquest està format per dues tandes de 18 salms⁴⁵⁵; s'observa la seva duresa quan ho comparem amb els 12 establerts per Cassià⁴⁵⁶. Seguidament, es recitaven tres *missae* (conjunt de tres lliçons llargues) i després un conjunt de salms: antífona, resposta, antífona.
- Els *maitines* eren un ofici eclesiàstic i no monàstic, on es deien en tres tandes tres salms antifonaris⁴⁵⁷.

⁴⁵⁰ S. F. Wemple, "Las mujeres entre finales del siglo V y finales del siglo X", a G. Duby, M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, vol. II, Madrid, 1992, p. 207-245, p. 237.

⁴⁵¹ S. F. Wemple, *Women in Frankish*, p. 177.

⁴⁵² Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 32 (4), p. 212.

⁴⁵³ Les biblioteques monàstiques més riques a l'Alta Edat Mitjana (s. IX i X) no superaven els 400 volums [M. J. Sanz, "Tiempo de leer y escribir: el *scriptorium*", *CA*, 6, 1992, p. 37-56, p. 38].

⁴⁵⁴ Trobem algunes disposicions a *Vereor* [Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 7, p. 320].

⁴⁵⁵ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 66 (12), p. 256.

⁴⁵⁶ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 122.

⁴⁵⁷ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 69 (6), p. 262.

- Dues hores de lectura⁴⁵⁸, malgrat que a *Vereor* se'n estipulin tres⁴⁵⁹. Cesari va acabar reconeixent que s'havia excedit.
- Treball⁴⁶⁰, però de la primera hora fins la tercera s'havia de fer una lectura en veu alta mentre la resta de germanes treballaven.
- Les *tertia* tenien lloc sobre les 9 del matí, i incloïen 6 salms⁴⁶¹ de dues vegades tres.
- Treball fins la *sexta*; aquest treball consistia sobretot en teixir. Després tornaven a reprendre novament la feina.
- La *nona* era a les tres de la tarda; hi tenia lloc un nou ofici, després les monges dinaven perquè no havien menjat res des de que s'havien aixecat, a les dues del matí. Aquest dinar estava format per tres plats i tres begudes de vi calent i mentre menjaven es feia la lectura; si això no es podia fer pel que fos, havien de meditar.
- Les *uespres* o lucernàries⁴⁶² era també un ofici de tipus eclesiàstic i de durada breu: es recitaven tres salms antifonaris.
- La *duodecima*, a les 12 de la nit, un ofici monàstic llarguíssim que tornava a tenir 18 salms, però aquí cada salm anava seguit d'una oració⁴⁶³. Aquesta posava fi a la jornada i les germanes podien anar-se'n a dormir, excepte si era divendres, que es feia la gran penitència⁴⁶⁴ i les germanes no podien dormir en tota la nit⁴⁶⁵.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 69 (30), p. 266.

⁴⁵⁹ Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 7 (2-3), p. 320.

⁴⁶⁰ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 69 (30), p. 266.

⁴⁶¹ Que també es deien a la *sexta* i a la *nona* [Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 68 (3), p. 260].

⁴⁶² Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 66 (7), p. 254.

⁴⁶³ *Ibid.*, 66 (8-11), p. 254-256.

⁴⁶⁴ Per a més informació sobre la litúrgia del divendres nit, vegi's J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 129-130.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 129.

Durant les vigílies s'evitaria caure en la son; si això no podia evitar-se, podien parar per recuperar-se⁴⁶⁶. Quan no es llegia era perquè treballaven, si era el cas, les germanes haurien de rumiar qualsevol text de les Sagrades Escripures⁴⁶⁷.

L'abnegació i els silencis també van tenir un rol important en la rutina espiritual del monestir⁴⁶⁸, així com els dejunis, l'abstenció dels banys⁴⁶⁹, la carn, les aus de corral i el vi fi⁴⁷⁰ (bon vi). Tot això era el que Cesari considerava el model perfecte de vida cristiana. Els àpats van ser regulats a través de l'*Ordo conuiuii*, integrat a la *Regula*, que de banda de la regulació dels dejunis contemplava el que es menjaria durant els dies normals i els dies festius, la quantitat de menjar per àpat, o les prescripcions al voltant del consum de carn⁴⁷¹.

Com s'ha indicat anteriorment, les fonts són silencioses quant als sistemes d'administració conventual. Val a dir que quan un monestir era una fundació d'arrel aristocràtica solia tenir autonomia econòmica. Malgrat que Sant Joan no havia estat fundat per una noble pietosa o una reina devota, com seria el cas del monestir de la Santa Creu a Poitiers, sí podria considerar-se com una fundació aristocràtica, tant per la posició de bisbe-líder que ocupava Cesari a la ciutat d'Arle, com també pel bon nombre de privilegis i prerrogatives que va aconseguir; ara bé, la naturalesa del seu fundador amb una ideologia basada en les normes de pobresa, renúncia i caritat va fer que a aquest model de monestir sempre li manquessin els recursos suficients per a l'auto-abastiment.

Podem doncs, concloure que possiblement es tractés d'un monestir autosuficient mancat de recursos que sense la concessió de certes prerrogatives aconseguides per l'ímpetu del seu bisbe no hagués pogut sobreviure⁴⁷², malgrat que la clausura que va imposar pretengués una producció autàrquica que garantís la

⁴⁶⁶ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 15, p. 190.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, 22, p. 196-198.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, 9; 10; 17; 19; 20; 51, p. 186-188; 188; 192; 192-194; 194; 236-238; Id., *Ep. ad sanctimon.*, 3, p. 302-304.

⁴⁶⁹ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 31, p. 210.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, 30; 71, p. 208-210; 268.

⁴⁷¹ *Ibid.*, 71, p. 268.

⁴⁷² Cesari va recórrer tant a les reserves de l'Església com a les de l'Església local, unes mesures no exemptes de polèmica, però legitimades pel Concili d'Agde i pel bisbe de Roma anys més tard [*Conc. Agath.*, 4; 7; 45, p. 194; 196-196; 211].

subsistència⁴⁷³. Això sí, aquesta semi-autosuficiència no va equivaldre, com en altres casos, a la cessió del seu control i gestió a una congregació anàloga masculina, com va ser el cas dels monestirs femenins pacomians, mantinguts per la comunitat d'homes⁴⁷⁴.

Al monestir no s'hi preveia l'existència de mercat, ja que l'excedent s'havia de destinar íntegrament a la caritat. Malgrat que les dones cuinessin, teixissin i procuressin cobrir les seves necessitats diàries, la pretesa autosuficiència no va evitar que segurament les monges requerissin de l'adquisició de menjar i materials per al bon funcionament i manteniment del monestir des de l'exterior⁴⁷⁵.

4.4 Els valors inherents a la religiositat femenina: la *uirginitas* i la *castitas*

És important fer una diferenciació entre els conceptes de virginitat i castedat, ambdós provinents del món clàssic, i malgrat que sovint hagin estat identificats com a sinònims hi ha algunes diferències subtils quant al seu significat⁴⁷⁶.

Tot i que, virginitat i castedat es necessiten l'una a l'altra per funcionar, són dos conceptes que han de matisar-se, ja que castedat pot existir sense la necessitat d'haver de ser verge, per exemple, les vídues. Pel misticisme cristià, la virginitat era la manera de formar i desenvolupar relacions espirituals: una forma d'unió o mode de parentiu⁴⁷⁷, un significat que, com veiem, s'allunya del que tradicionalment ha significat la continència a dintre de la moral filosòfica per exemple; una moral, diu M. Foucault, que fou heretada pels primers cristians⁴⁷⁸. Progressivament la virginitat es va convertir en la prohibició de mantenir relacions sexuals (continència), demanada a tothom però sense esdevenir obligatòria. Ara bé, mentre la continència va anar prenent la forma negativa d'una norma, la virginitat va convertir-se en quelcom de positiu i completament reservat a unes poques que l'escollirien lliurement⁴⁷⁹. Aquí rau el matís que diferencia ambdós conceptes. Per a l'època que ens ocupa, la virginitat va més

⁴⁷³ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 28, p. 208: *qua tamen uestimenta cum tanta industria in monasterio fiant, ut ea numquam necesse sit abbatissae extra monasterium comparare.*

⁴⁷⁴ F. E. Consolino, "Il monachesimo femminile", p. 41.

⁴⁷⁵ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 122.

⁴⁷⁶ La *castitas* es considerava sinònim de *uirginitas* i *singularitas*.

⁴⁷⁷ M. Foucault, *Les aveux de la chair. Édition établie par Frédéric Gros*, París, 2018 (Histoire de la sexualité, 4), p. 196.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 200-201.

enllà de la simple prohibició de les relacions sexuals, ja que implica una apreciació considerable de la relació de l'individu amb la seva pròpia conducta sexual. Això no fa més que confirmar que aquells qui van imposar la virginitat com a requisit indispensable per a l'ingrés en una comunitat monàstica, no feien altra cosa que controlar els cossos sexuats de les dones.

La reflexió sobre el significat simbòlic i cultural de la virginitat pot semblar quelcom d'allò més evident; no obstant, hom no ha trobat una descripció més adient i carregada de contingut que la proposada per la historiadora M. M. Rivera. Per aquesta investigadora, la virginitat té a veure amb la presa de possessió d'un cos femení per un home de fora o de dins del seu sistema de parentiu que no hagi estat qualificat com a parent prohibit. La posició d'una dona davant la virginitat és la que defineix el seu lloc en el sistema de parentiu, un lloc que sol aparèixer codificat a través de conceptes com "cicles de vida" o "edats socials". La posició d'una dona davant la virginitat està definida per l'accés sexual al seu cos, però no per un accés sexual qualsevol, sinó per un accés definit pel desig heterosexual, aquell que conforma i defineix la sexualitat reproductiva. En definitiva, la virginitat, i en última instància la castedat, són coses d'homes, com les monges són de Crist⁴⁸⁰.

M. Foucault presenta una altra definició de la virginitat; per ell té "*sa place aussi dans l'economie des temps*"⁴⁸¹, és a dir, defensa que hi va haver moments històrics en què aquesta virginitat va tenir un pes menys significatiu que en altres, responen a les necessitats pràctiques i de subsistència de les societats. Per exemple, durant la Creació, la virginitat no fou necessària, ja que del que es tractava era de poblar la terra, mentre que al segle IV la promesa espiritual de l'imminent retorn de Crist, va generar que l'aspecte generacional deixés d'ocupar les prioritats socials del moment. Per M. Foucault, fou en aquests moments apocalíptics quan el concepte de virginitat va cobrar el seu veritable sentit⁴⁸².

Ni la continència ni la virginitat sexual van formar part de les prohibicions imposades a les seves practicants durant els segles precedents: les primeres ascetes van

⁴⁸⁰ M. M. Rivera, "Parentesco y espiritualidad femenina en Europa, una adaptación a la historia de la subjetividad", *Revista d'Història Medieval*, 2, 1991, p. 29-49, p. 36.

⁴⁸¹ M. Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 194.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 195.

casar-se i tenir fills⁴⁸³ i dos exemples clars d'això foren Paula i la seva filla Eustòquio. Ja des del segle III, el que fou comú a tots els tractats sobre la virginitat era que la renúncia al sexe va ser considerada la via real a través de la qual la dona podia superar la seva inferioritat congènita⁴⁸⁴, convertint-se com hem vist, en *mulier uirilis*, mestra de la virtut, fins i tot pels homes⁴⁸⁵.

Personalment, considero que l'obra de Cebrià de Cartago⁴⁸⁶ exemplifica molt bé allò que aleshores es devia entendre per virginitat i ens ajudarà a comprendre el per què aquesta idea va poder arrelar tan profundament a dintre del pensament cristià. Per Cebrià, la virginitat tenia un clar caràcter anticipatori del regne de Déu i la resurrecció, i malgrat que institucions com el matrimoni persistissin, la invitació de Crist era la de seguir un estil de vida més d'acord amb el Regne, i una de les principals expressions d'aquest estil era la continència entesa com l'estil de vida que s'adapta millor al seguiment de Crist. Per tant, la virginitat es convertia en una anticipació de la transformació final; això feia que la condició de les verges fos diferent a la de la resta de fidels, ja que elles ja "eren" i els altres havien o haurien de ser. Seria aquesta perseverança en la castedat la que asseguraria la seva similitud amb els àngels⁴⁸⁷.

Al segle IV va quedar perfectament instaurat el model de la *monaca*, una proposta de vida femenina que ja no s'articulava entorn del celibat o de l'activitat pública (com havien fet les antigues sacerdotesses femenines montanistes o gnòstiques), sinó al voltant de la virginitat i a la reclusió en l'espai conventual, preferiblement tancat, i a ser possible, de clausura⁴⁸⁸. Aquell protagonisme femení dels inicis a les comunitats religioses va deixar d'interessar, i a mesura que l'Església va anar institucionalitzant-se i guanyant poder, va haver de declarar com a heretges a

⁴⁸³ B. S. Anderson, J. P. Zinsser, *Historia de las mujeres: una historia propia*, Barcelona, 1991, p. 97 [ed. i trad. Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense de Madrid: *A History of Their Own*, 1988].

⁴⁸⁴ F. E. Consolino, "Il monachesimo femminile", p. 35.

⁴⁸⁵ La pròpia Cesària la Jove afirmava que només amb la virilitat masculina podrien vèncer al diable; Caesar. Abb., *Ep. ad Rich. et Rad.*, 34, p. 480: *quam fortiter et uiriliter, si uiri fuissetis, pugnaturs eratis contra inimicos uestros, ne corpus percuteretur, tam constanter et uiriliter pugnate contra diabolum, ut non uestras animas occidat per consilia et cogitationes pessimas.*

⁴⁸⁶ Cypr., *De hab. uirg.*, p. 187-205.

⁴⁸⁷ F. Rivas, "La mujer cristiana", p. 246-247.

⁴⁸⁸ M. M. Rivera, "Religiosidad para mujeres", p. 21.

moltes esglésies que permetien el profetisme femení i que els concedien un cert protagonisme a les celebracions litúrgiques⁴⁸⁹.

La virginitat fou, per tant, la característica més notable del monacat femení i és per això que el culte a les màrtirs-verges fou tan important⁴⁹⁰. La contrapartida d'una virginitat en auge, sobretot visible entre els segles VI i VII, fou el desús de la viduïtat continent⁴⁹¹, totalment eclipsada per la vida monàstica⁴⁹². A la pregunta de si la virginitat només va ser quelcom de propi de les dones, L. Irigaray afirma que eren els homes els qui comerciaven amb aquesta virginitat, fent-la servir per establir aliances o per justificar guerres, ja que era a ells als qui pertanyia la virginitat femenina entesa així⁴⁹³. Això podria ser una de les raons que expliqués la manca o millor dit, la inexistent presència de referències relatives a la virginitat i a la castedat als textos antics adreçats als homes religiosos⁴⁹⁴.

Com no podia ser d'altra manera, la virginitat va ser un tema que va interessar a Cesari des dels inicis; el testimoni de la seva inquietud i neguit, el trobem a *Vereor*, on inseria de forma recurrent el tema mentre, per exemple parlava sobre la liquidació dels béns mundans⁴⁹⁵ per després relacionar-ho amb la condemna enèrgica a la *familiaritas*. Segons F. E. Consolino, la insistència dels Pares de l'Església sobre la castedat femenina podia respondre a dues qüestions: d'una banda, la reafirmació de l'especificitat i el valor de la virginitat consagrada, diferenciant-la de la virginitat pagana i de les vessants més rigoroses assumides per moviments com el dels encratites⁴⁹⁶; d'altra banda, perquè es prenia totes les mesures per evitar l'escàndol, com la consagració als 25 anys i l'exhortació a comportaments irreprotxables que

⁴⁸⁹ I. Gómez-Acebo, "Introducción", a I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del Cristianismo*, Bilbao, 2005 (En clave de mujer), p. 13-20, p. 17.

⁴⁹⁰ A. Echevarría, "Margarita de Antioquia. Una santa para la mujer medieval", a A. Muñoz (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989 (Laya, 5), p. 31-46, p. 32.

⁴⁹¹ Gairebé en l'oblit durant 1000 anys, fins després de la Segona Guerra Mundial [C. Hip-Flores, "Estudio canónico sobre la viudez consagrada", *IC*, 57, 2017, p. 277-320, p. 284].

⁴⁹² *Ibid.*, p. 280.

⁴⁹³ *Apud* M. M. Sánchez, "Devenir femina uirilis", p. 44.

⁴⁹⁴ Quan se'n fa menció, es fa d'una forma ben diferent al cas femení; la instrucció es dona a mode de consell més que no pas com una ordre d'obligat compliment.

⁴⁹⁵ Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 8 (15-20), p. 326-328.

⁴⁹⁶ Moviment ascètic judeocristià rigorós en allò relatiu a les qüestions sexuals, que condemnava el matrimoni i prohibia menjar carn, com també beure vi, àdhuc en la celebració eucarística. Posteriorment, va tenir gran influència en el cristianisme siríac dels segles I i II.

també van veure's reflectits exteriorment⁴⁹⁷ a través de la clausura, la vestimenta austera⁴⁹⁸ o l'absència de maquillatge.

La *Regula* femenina de Cesari difereix de la masculina per una declaració preliminar sobre els privilegis i deures de la virginitat consagrada; per tant, va ser el responsable d'oficialitzar la diferència, redactant una regla on per primer cop es tenia en compte el gènere de les persones a la qual anava destinada: les dones. La castedat, perquè fos realment efectiva, requeria d'elements aliens a les pròpies conviccions morals; és a dir, s'havien de regular els aspectes físics que eliminessin tot tipus de bellesa i atractiu⁴⁹⁹, en tant que culpables i temptadores. És per això que Cesari no va deixar cap buit que fes trontollar l'estabilitat a dintre de la institució, i això explica la seva insistència en les regulacions sobre la vestimenta⁵⁰⁰, el pentinat⁵⁰¹, el maquillatge o la higiene⁵⁰². Les monges d'Arle, en tant que dones i malgrat la seva suposada condició angelical, havien de pagar la pena pròpia del seu sexe.

Per una sensibilitat com la de l'Antiguitat Tardana, el caràcter miraculós del part virginal enlluernava d'una forma encara més hipnòtica degut a què havien estat suprimits els dos vincles violents i indispensables en tot procés humà normal: la penetració masculina i l'esquinçament del ventre en el part. *Ergo*, les verges de l'Església tenien un cos anàleg al de Maria⁵⁰³, no commogut per la copulació i el part, sinó que era un cos que, segons alguns autors tardoàntics, tenia unes característiques del sexe sense les seves tenebroses coaccions⁵⁰⁴.

Cesari entenia la *castitas* com una virtut que s'havia d'observar amb el rigor més fervent; és a dir, s'havia de renunciar de manera permanent al sexe i *quia inter omnia certamina, quibus semper comes est christiana militia, sola duriora sunt*

⁴⁹⁷ F. E. Consolino, "Il monachesimo femminile", p. 36.

⁴⁹⁸ Recuperant el tabú de Tertul·lià, Cesari va imposar a les verges que vestissin d'un color senzill, mai tots blancs ni tots negres, sinó d'un color neutre o blanc crema [Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 44, p. 228].

⁴⁹⁹ El cos femení nu era quelcom de susceptible de ser agredit, era sexual i per tant, heterosexualment accessible. Els exegetes i homes de religió consideraven que un cos femení estava nu quan no portava un vel que li cobrís el rostre, però sobretot quan parlava. La paraula de les dones, igual que els seus cossos havien d'estar coberts en públic [M. M. Rivera, "Parentesco y espiritualidad", p. 38].

⁵⁰⁰ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 44; 55; 60, p. 228; 240; 244.

⁵⁰¹ *Ibid.*, 56, p. 240.

⁵⁰² Sembla ser que la higiene era mínima a Arle; Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 31, p. 210: *lauacra etiam, cuius infirmitas exposcit, minime denegentur*.

⁵⁰³ P. Brown, *El cuerpo*, p. 593.

⁵⁰⁴ *Idem*.

*praelia castitatis, ubi cotidiana pugna est et rara uictoria*⁵⁰⁵; és a dir, la pitjor i més dura batalla de totes, on la batalla era diària i rara la victòria. Com s'ha apuntat, *Vereor* era una mena d'apologia de la castedat gairebé en la seva totalitat, essent la primera virtut esmentada en l'acció de gràcies inicial. La *castitas* tenia com a enemic mortal la *familiaritas* amb els homes⁵⁰⁶, tant laics com religiosos, fins i tot els familiars⁵⁰⁷, ja que aquesta era innocent en un inici, però acabava accentuant el plaer sexual⁵⁰⁸. Aquesta polèmica contra la *familiaritas* també fou un dels temes tractats a *Vereor*⁵⁰⁹ i directament relacionats amb la castedat.

Com s'ha vist, la salvaguarda de la castedat era quelcom de primer ordre, motiu pel qual les disposicions relatives al comportament de les verges envers els homes o envers qualsevol cosa que pogués posar-la en perill foren una constant. Alguns exemples són quan Cesari els va prohibir buscar les mirades masculines: *nulla in uobis concupiscentia oculorum cuiuscumque uiri diabolo instigante consurgat [...]*, ja que Déu podia veure-ho tot i no podien escapar-se de la mirada divina: *timeat ergo displicere deo, cogitet ne male placeat uiro*⁵¹⁰; o quan els recomanava que davant la passió fugissin, ja que contra aquesta no era recomanable lluitar, ja que així es convertirien en *castitatis pugnator egregius*⁵¹¹. Un últim exemple el trobem a l'epístola a Riquilda i Radegunda, on Cesària els demanava que les relacions amb els homes fossin les mínimes possibles, ja que no es podia vèncer la passió si no es defugia de la companyia masculina⁵¹². El control de les dones arribava fins a tal punt que s'obligava a les germanes que presenciessin comportaments o actituds indegudes a denunciar l'afer davant les superiores⁵¹³.

La qüestió de com s'havia de mantenir en clausura a les dones i de com aquesta s'havia de salvaguardar va ser una preocupació constant de les autoritats monàstiques i dels seus supervisors episcopals, en un moment on encara el concubinatge –fenomen

⁵⁰⁵ Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 10, p. 334.

⁵⁰⁶ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 38.

⁵⁰⁷ Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 5 (6), p. 314.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, 4 (1-16), p. 310-312.

⁵⁰⁹ Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 2; 3; 5; 9; 10, p. 298-302; 306; 314-316; 328-332; 334-336.

⁵¹⁰ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 23, p. 198-200.

⁵¹¹ Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 4 (11), p. 312.

⁵¹² Caesar. Abb., *Ep. ad Rich. et Rad.*, 98-101, p. 492.

⁵¹³ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 25, p. 202.

només atribuïble als homes— no era il·legal, sempre i quan cap de les dues parts estigués casada⁵¹⁴.

4.5 L'auge de la religiositat femenina al segle VI. Espais de llibertat o presidis?

Al darrera d'aquest entravessat enunciat i de la seva possible resposta es trobaria la motivació primera que va guiar l'elaboració d'aquest treball. És a dir, intentar trobar respostes que permetin entendre el gran creixement de la religiositat femenina, més enllà de l'explicació clàssica que acostuma a englobar aquests canvis dintre del moment de gran expansió del cristianisme arreu de les terres de l'Imperi i de les progressives conquestes dels pobles germànics. Com veurem, segurament van ser molts els factors que van influir en aquest creixement del monacat, un model monàstic que tindria una vida útil molt curta i que donaria pas a unes noves formes de religiositat pròpiament medievals. Hem de tenir clar que intentem conèixer processos històrics d'un període de transició, amb totes les dificultats que això comporta.

La qüestió de la voluntat i, directament relacionada amb aquesta, la de la vocació de la dona és el que aquí es qüestionarà, ja que sense tenir en compte aquest aspecte no hi hauria justificació suficient que expliqués la proliferació de fundacions femenines durant l'Antiguitat i els primers segles alt medievals. En definitiva, s'ha volgut conèixer els possibles motius que van empènyer les dones a ingressar al monestir i quins van ser els trets normatius exclusivament propis del seu gènere.

Reprenem el fil cronològic sobre el tema de la religiositat femenina que s'ha exposat al llarg del capítol 2. Malgrat la importància cabdal de les dones en aquests moments, el discurs continuava essent el de la supremacia masculina i de la marginació femenina. I tot i que, aquesta tendència fos herència de les societats antigues, E. Power considerava que l'actitud medieval davant la dona només va poder néixer durant una edat en la que les classes poderoses —grups clericals i aristocràtics— podien imposar el seu punt de vista sobre la societat, i que, per tant, si l'opinió pública s'hagués forjat de baix cap a dalt, la imatge que s'hagués tingut de la dona en la

⁵¹⁴ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 191.

societat hauria estat distinta⁵¹⁵. Per ella, es tractaria d'un fenomen medieval, independentment de si va produir-se o no en societats antigues, ja que la concepció que es tenia de la dona era el resultat de la forma de veure el món d'eclesiàstics i aristòcrates.

Independentment d'això, no pot negar-se que l'actitud medieval provenia d'una llarga herència misògina, on una Església governada per homes va anar elaborant a través dels seus escrits i sermons orals el prototip femení, visible en infinits exemples, com és el cas de les paraules de Déu dirigides a Eva després de l'execució del pecat original: *Mulier dixit: Multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos: in dolore paries filios, et ad uirum tuum erit appetitus tuus, ipse autem dominabitur tui*⁵¹⁶.

Ja des del moment de la procreació, la dona va anar associada a la part esquerra del pare o de la mare, en llatí la part *sinistra*; si volem anar més enllà, només caldrà una ullada als tractats de medicina on se'ns diu que la dona estava dominada per un animal que habitava al seu cos: l'úter, que buscava desesperadament el coit i produïa la histèria⁵¹⁷. Com que el monoteisme tenia una arrel semita, va considerar sempre la dona com a secundària en la societat, fet que no sempre succeïa al món pagà de tradició germànica. A inicis de l'Edat Mitjana, quan encara s'estava cristianitzant el nord d'Europa, la societat que hi havia a Occident era de tipus patriarcal i androcèntrica. Segons C. Díaz, aquest patriarcat d'arrel romana i pagana, juntament amb el patriarcat portat pel cristianisme mediterrani d'origen jueu va encarregar-se de mantenir aquesta estructura familiar, malgrat que diferent en comparació amb l'Europa germànica⁵¹⁸. Com sabem, en aquesta mena de societats, el paper de les dones estava relegat a l'àmbit privat i la dona havia d'ocupar un segon pla, per tant, amb una idea clara d'inferioritat fonamental de la dona. M. M. Rivera parla del *contracte sexual*, un concepte creat per la feminista britànica C. Pateman i que consistia en el pacte desigual i segurament no pacífic entre homes i dones.

El contrato sexual sería el pacto entre hombres sobre el cuerpo de las mujeres.
Este pacto es esencial para entender el parentesco, el género y la subordinación

⁵¹⁵ E. Power, *Mujeres medievales*, Madrid, 1979 (Libros de Bolsillo, 8), p. 37 [trad. C. Graves: *Medieval Women*, 1975].

⁵¹⁶ *Gen.*, 3: 16.

⁵¹⁷ A. Mackay, "Mujeres y religiosidad", a A. Muñoz (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989 (Laya, 5), p. 489-508, p. 490-491.

⁵¹⁸ C. Díaz, "De vírgenes a demonios", p. 108.

social de las mujeres a los hombres en cualquier época histórica de predominio patriarcal⁵¹⁹.

Aquest contracte s'hauria produït abans dels contractes socials a les societats patriarcales i implicava una pèrdua molt important de control sobre si mateixes. Per aquesta autora, seria a partir del moment en que es va inventar i imposar el contracte sexual quan les dones van integrar-se subordinades en el sistema de parentiu⁵²⁰. Si quan es construeix el parentiu es construeix el gènere, s'entendrà que el gènere femení aparegui sempre subordinat al gènere masculí.

La doctrina que van instaurar Església i aristocràcia anava en aquesta línia i estava basada en la subjecció de la dona; per tant, lligada a la idea d'inferioritat essencial⁵²¹, associant-la amb el perill i la mort, i és per això que els seus actes foren i han estat limitats. El seu paper subaltern a dintre de la societat queda clarament provat amb la creació del model de dona religiosa per part de l'ortodòxia cristiana, basat en una clausura rigorosa i la dependència espiritual i administrativa, els dos elements clau del monacat femení al llarg de segles⁵²².

Arribats a aquest punt i malgrat les problemàtiques que s'han vingut comentant sobre les fonts, en aquest apartat es pretén donar cabuda a totes les dones, entenent-les com a col·lectiu marginal, sempre d'una manera aproximada i sense fer cap afirmació categòrica. Tractar les dones com a subjecte universal té l'objectiu d'aproximar-nos al coneixement total de la història. Malgrat la parcialitat que trobem a les fonts, l'avantatge amb què es compta és que el moviment de la virginitat va arribar a totes les dones sense excepció de classe.

Per aquests períodes tan remots i on la documentació escasseja, l'aproximació a les mentalitats és fonamental. Els propis investigadors alerten sobre la dificultat d'aquests estudis; de fet, J. E. Ruíz-Domènec es fa la pregunta al pròleg de la seva

⁵¹⁹ M. M. Rivera, "Parentesco y espiritualidad", p. 33.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 34.

⁵²¹ J. E. Ruíz-Domènec, *El despertar de las mujeres. La mirada femenina en la Edad Media*, Barcelona, 1999 (Atalaya, 27), p. 16.

⁵²² A. Muñoz, *Las mujeres en el Cristianismo*, p. 8. No obstant, hi ha casos en què aquesta clausura no era tan severa, com per exemple la que establia la *Regula Communis* de Fructuós de Braga, que al capítol 15 contempla l'expulsió del monestir [M. M. Rivera, "Religiosidad para mujeres", p. 25].

obra de si realment es pot conèixer el jo femení i el seu caràcter diferent, i si és així, com s'ha de fer?⁵²³

És imprescindible que tinguem present que el sistema ideològic medieval estava compost per prototips ideals i dels seus contraris. Hi havia dos paradigmes del gènere femení: la verge Maria i el seu contrari Eva, l'encarnació del diable⁵²⁴; per tant, les representacions del bé i del mal. D'igual mode que Eva, la dona era la culpable de totes les desgràcies de la humanitat, sintetitzades en el pecat de forma genèrica, instrument del diable, inferior i pervers. Maria, fou la compensació d'Eva, segons M. Daly, en un intent per equilibrar la suposada condició carregada de culpa del gènere femení⁵²⁵. No obstant, Maria era una dona única i la resta de dones mai van poder desempallegar-se de la seva reputació i van haver de continuar carregant amb la culpa. Per a M. Daly, el fet d'equilibrar la balança amb Maria no fou més que “*a compensation unconsciously that served as a means to relieve any possible guilt feelings about injustice to the other sex*”⁵²⁶.

Així, i basant-se en Pau de Tars, la dona es convertia en un ésser impur, identificat amb la carn, mentre que l'home era esperit. Aquest sistema de valors és el que explicaria, segons C. Díaz, que molts escriptors relacionessin la dona amb el sexe i el sexe amb la maldat⁵²⁷. Aquesta imatge va anar prenent solidesa i va trobar la seva expressió a les vides i escrits dels primeres Pares de l'Església i la seva personificació a l'ètica i filosofia monàstiques⁵²⁸.

Com s'ha apuntat anteriorment, el segle IV, V i VI van ser uns moments socialment convulsos i de canvi continu que van desembocar en una generalitzada creença apocalíptica. No és d'estranyar doncs, que en aquests moments d'incertesa i malestar social la nova religió salvífica estigués en auge i que els valors cristians que apropiaven als humans a la perfecció estiguessin més valorats que mai. La religió i la salvació que prometia estarien més que presents en la quotidianitat de la gent medieval. J. Leclercq deia que segurament el joc al que jugaven les nenes i nens

⁵²³ J. E. Ruíz-Domènec, *El despertar de las mujeres*, p. 18.

⁵²⁴ C. Díaz, “De vírgenes a demonios”, p. 108.

⁵²⁵ M. Daly, *The Church and the Second Sex*, Boston, 1968, p. 88.

⁵²⁶ *Idem*.

⁵²⁷ C. Díaz, “De vírgenes a demonios”, p. 109-110.

⁵²⁸ E. Power, *Mujeres medievales*, p. 21.

medievals devia ser a monges, monjos i dimonis⁵²⁹; en conseqüència, podria ser l'ascetisme una mena de somni per als adolescents? Això justificaria que malgrat les dures condicions de vida,⁵³⁰ algunes dones (no totes) poguessin entrar de manera voluntària al monestir?

Una altra de les característiques de les societats medievals era la de ser una gran productora de marginats, com l'afirma J. Le Goff, i a dintre d'aquests grups de marginats es trobaven les dones, que ell situava a dintre del grup dels menyspreats. Del que es tractava era d'excloure o controlar a aquelles o aquells que poguessin posar en perill la comunitat sagrada, una comunitat que vivia en un clima constant d'inseguretat material i mental, que tendia a la simple reproducció i sospitava de tots aquells que, conscient o inconscientment, semblessin amenaçar el seu fràgil equilibri⁵³¹.

Tenint en compte quina podia ser la seva situació a dintre del context social de l'època, quina alternativa va brindar-les el monacat? La teoria podríem dir-ne clàssica, defensa que la integració de la dona a l'*ordo monasticus* fou l'única possibilitat oberta per a aquelles dones que volguessin resseguir els camins de la perfecció espiritual⁵³². Però com veurem, hi havia altres motius que podrien explicar el seu ingrés en les comunitats.

Una de les conseqüències directes del gran increment monàstic fou la necessitat de legislar i controlar el considerat sexe inferior. Malgrat que des de feia segles les verges fossin membres integrants de la família religiosa, el seu número va fer que no fos ni urgent ni necessari el seu control; de fet, fins la *Regula* de Cesari es regien per les disposicions normatives dels textos masculins. Un bon exemple ens el

⁵²⁹ J. Leclercq, "Solitude and Solidarity: Medieval Women Recluses", a J. Nichols, L. T. Shank (eds.), *Distant Echoes. Medieval Religious Women. Peaceweavers*, vol. II, Kalamazoo, 1987 (Cistercian Studies Series, 22), p. 67-83, p. 69.

⁵³⁰ Prova d'aquestes condicions l'exemplifica el cas de Teudequilda, vídua del rei Caribert, que fou tancada a Arle pel seu cunyat el rei Guntram. Aquesta dona va rebel·lar-se constantment en contra de la duresa de dejunis i vigílies i va intentar donar-se a la fuga amb un amant hispà, però l'abadessa va imposar-li el càstig del fuet i va tancar-la a la seva cel·la fins el moment de la seva mort [J. A. McNamara, "The Power of Women Through the Family in Medieval Europe", a M. Erler, M. Kowaleski (eds.), *Women and Power in the Middle Ages*, Geòrgia, 1988, p. 83-101, p. 110].

⁵³¹ J. Le Goff, *Lo maravilloso*, p. 132.

⁵³² A. Muñoz, *Las mujeres en el Cristianismo*, p. 8.

dona Cesari a través de la necessitat de regulació de dos problemes indissolublement femenins: la costura i la clausura⁵³³.

No podem negar la predilecció de Cesari vers les dones, primerament pel simple fet de convertir-se en el primer legislador, però també per fundar una institució femenina i no masculina, que la *Regula* femenina fos molt més llarga, amb un to més personal i proper⁵³⁴, mentre que la masculina n'era un simple resum on hi predominava un to més distant, o que la *Regula* masculina no s'adrecés a cap comunitat concreta, un cas gairebé únic i molt estrany dins de la literatura de les antigues regles monàstiques⁵³⁵. M. C. McCarthy creia que l'aparició de la *Regula* fou arran de la inestabilitat que comportava el fet de ser verge, ja que aquestes dones eren víctimes freqüents d'atacs o de la seva pròpia debilitat davant el contacte inevitable amb el món⁵³⁶. Aquesta autora també va justificar el ferri control de Cesari sobre el monestir femení, ja que, segons ella, temia per la inexperiència de les dones en l'administració del seu monestir⁵³⁷.

A. de Vogüé o M. C. McCarthy com a religiosos, defensen l'estima i el respecte de Cesari envers les dones, motiu pel qual va voler dotar-les d'un text que millorés la seva vida religiosa, atorgant-les tot el rigor i serietat del monacat masculí, i al seu torn, evitar l'aplicació indiscriminada de les normes dels homes⁵³⁸. Per A. de Vogüé, aquesta estima de Cesari vers les dones és més que evident a la tercera part de la *Regula*, quan tracta els dos punts més àlgids de l'observança: la clausura i la costura, dos elements, segons ell, "*pressants à bannir toute familiarité avec l'autre sexe, toute mondanité, toute frivolité paraissent à la fois nouveaux*"⁵³⁹, atès que cap dels seus predecessors ho havia fet.

⁵³³ Això no vol dir que la clausura sigui quelcom genuïnament femení, ja que l'episcopat va heretar l'ideal de la *fuga mundi*, el desert. El problema és que va començar a propagar-se una clausura específicament per a verges consagrades amb uns paràmetres molt més estrictes que els dels homes [C. Hip-Flores, *Estudio canónico sobre la viudez*, p. 285].

⁵³⁴ A. de Vogüé la qualifica d'esdeveniment històric, ja que a més de ser la pionera, el seu to la fa única a dintre de la literatura de les regles monàstiques antigues [J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 131]. També en destaca la seva extensió, ja que fins aleshores la tradició monàstica no superava les quatre pàgines d'extensió [A. de Vogüé, *Les Règles*, p. 16-17].

⁵³⁵ A. de Vogüé, "Césaire et le monachisme", p. 112.

⁵³⁶ M. C. McCarthy, *The Rule for Nuns*, p. 62.

⁵³⁷ *Idem*.

⁵³⁸ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 69.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 70.

Altres investigadors també han ratificat aquestes idees, com per exemple que Cesari fou un defensor acèrrim de les dones i que la seva obra fou una mena de contrapunta a la misogínia dels escrits patristics. Anys després i en aquesta mateixa línia, S. F. Wemple defensava que fou Cesari⁵⁴⁰ qui a través dels seus *Sermones* va desemascarar la hipocresia dels homes que volien desposar verges, esperaven la fidelitat de les seves dones, de qui valoraven la seva castedat, també de les seves filles, mentre que ells buscaven l'explotació sexual, fent burla fins i tot davant de les seves amistats. Davant d'això, Cesari va decidir donar una sanció moral al control social masculí exercit sobre les dones⁵⁴¹.

Altres investigadores han vist altres causes, segurament no tan aparents. Aquest és el cas de M. M. Rivera, que a través de l'estudi del model monàstic de Fructuós de Braga, afirma que la seva preocupació vers la figura femenina emanava de la necessitat de regir les relacions entre dones i homes; és a dir, ho tractava com un problema afegit que tindrien els destinataris inicials del seu model de vida religiosa: els homes⁵⁴². Veiem també una postura similar a l'obra editada per B. S. Anderson i J. P. Zinsser que defensen que homes de la talla de Cesari o Benet

...consideraron a sus seguidoras diferentes —e inferiores— por naturaleza a los hombres religiosos. Modificaron para acomodar la naturaleza más débil de las mujeres⁵⁴³.

Possiblement, aquesta inquietud també va tenir-la el bisbe d'Arle un segle abans. Si a tot això li afegim tant la tendència misògina heretada de la tradició, com la provinent de les legislacions conciliars de l'època⁵⁴⁴, juntament amb una amalgama d'interessos tant personals del bisbe com de les monges, s'observa com la situació no és tan senzilla com aparentment podia semblar.

La comparació de la situació de les dones amb els seus “anàlegs” homes és inevitable, atès que a través de la comparativa podem observar clarament les diferències i especificitats de cada gènere, unes diferències protegides i legitimades pel

⁵⁴⁰ Juntament amb Gregori Magne, defensor dels monestirs femenins [S. F. Wemple, “Las mujeres entre finales”, p. 211].

⁵⁴¹ S. F. Wemple, *Women in Frankish*, p. 24.

⁵⁴² M. M. Rivera, “Religiosidad para mujeres”, p. 29.

⁵⁴³ B. S. Anderson, J. P. Zinsser, *Historia de las mujeres*, p. 101.

⁵⁴⁴ A tall d'exemple, el Concili III de Cartago (397) va establir que tant bisbes com presbíters exercissin una custòdia amb les verges com si fossin el seu pare [M. Villegas, “El monasterio de agustinas”, p. 275].

paraigües de la religió que va tenir un paper clau en la normalització d'aquesta diferència, convertint-la en voluntat divina feta realitat.

La primera diferència podem establir-la ja en els seus orígens mateixos: el monacat masculí, a diferència del femení, provenia d'un moviment amb una clara empremta antisocial i estrictament vinculada al món rural o el desert, diferenciant-se del monacat femení poc propens a la vida eremítica i urbà en la seva majoria.

Les regulacions indissociables a la figura femenina eren sempre les mateixes: sexualitat, matrimoni o contracepció⁵⁴⁵; les pràctiques sacramentals i altres disposicions tenien caràcter més universalista. Hi ha hagut autors, com F. E. Consolino, que han realitzat estudis comparatius entre monestirs masculins (romà) i femenins (merovingi) i han conclòs que existia una vitalitat d'una *auctoritas* masculina que tant la vella noblesa senatorial romana com la nova aristocràcia germànica van continuar practicant a dintre del claustre, independentment de la regla adoptada⁵⁴⁶. Aquesta *auctoritas* es veia clarament reflectida a la *Regula sanctorum uirginum* de Cesari, sobretot si la comparem amb la que posteriorment va dedicar als monjos, que no era més que un breu resum de la femenina⁵⁴⁷, molt més extensa i on es tracten alguns detalls concrets propis de la feminitat que havien de ser regulats d'alguna manera.

La *Regula* de Cesari ve a confirmar aquest paternalisme masculí a través de la legitimació del domini i el control dels homes envers les dones. El propi Cesari deia: *tamen pro paterna sollicitudine*⁵⁴⁸. Un altre exemple d'això s'ha trobat a l'epístola *O Profundum*, on aquest control "paternal" –en aquest cas entre suposats cosins– és més que evident des del moment en què una dona (Cesària), que havia viscut tota la seva

⁵⁴⁵ A. Muñoz, *Las mujeres en el Cristianismo*, p. 9.

⁵⁴⁶ F. E. Consolino, "Il monachesimo femminile" p. 44.

⁵⁴⁷ Fins l'aparició del minuciós estudi de A. de Vogüé, la tradició havia defensat fermament que la *Regula* femenina era la còpia de la masculina, suposadament anterior: M. C. McCarthy, sostenia que la *Regula uirginum* de Cesari era una adaptació de la masculina que s'hauria redactat primer [M. C. McCarthy, *The Rule for Nuns*, p. 62]; F. de B. Vízmanos afirmava literalment: "*el éxito de la Regla femenina fue tan grande que casi enterró la Regla a los monjes, escrita poco antes*" [F. de B. Vízmanos, *Las vírgenes cristianas*, p. 582]. G. M. Colombàs és també un dels defensors d'aquesta falsa idea, que exposa en una obra que ha estat recentment reeditada [G. M. Colombàs, *El monacato primitivo*, p. 28]. Novament, ens trobem davant d'un altre exemple d'aquesta natural predominança masculina, en aquest cas visible en l'àmbit acadèmic. No deixa de ser colpidor el fet que el propi A. de Vogüé ocupi un bon nombre de línies per intentar justificar als lectors el perquè va dedicar el volum I de la seva obra a les dones en comptes de als homes. Els motius: l'aparició cronològica dels textos.

⁵⁴⁸ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 62, p. 246.

vida al monestir i acabava de fer-se amb el control de l'abadiat, rebia els consells i les ordres del seu cosí Teridius, qui hem vist que, com a molt, portaria gairebé dos anys exercint com a diaca; per tant, segurament, amb un control del món i la vida religiosos moltíssim menor que el que podia tenir la seva cosina Cesària. Ara bé, *O Profundum* introdueix un element en escena que no havien trobat a la *Regula*: s'estava convidant a una dona a reflexionar sobre les demandes del govern d'una comunitat cristiana. Independentment d'això, el document finalitza amb una última prescripció:

*Ipso sponso et domino tuo mentem tuam regente et cunctas vias tuas
disponente, qui in trinitate perfecta uiuit et regnat deus in saecula saeculorum.
Amen*⁵⁴⁹.

Seguint el fil cronològic, l'*Epistula ad sanctimoniales* repeteix alguns elements que estaven presents en els sis sermons adreçats als monjos,⁵⁵⁰ però hi ha certs aspectes que mereixen ser tinguts en consideració. Els *Sermones* pressuposaven unes comunitats ben constituïdes on s'havien de practicar les virtuts de la humilitat, l'obediència i la castedat de la millor manera possible, unes qüestions a les que *Vereor* s'hi dedica més bé poc o, millor dit, gens, evidenciant d'aquesta manera que les monges pertanyien a un univers diferent. En lloc d'aquestes virtuts pròpiament cenobítiques, la carta a les monges predica bàsicament sobre les actituds de separació del món⁵⁵¹, la defensa de la pobresa i la castedat. Però allà on la bretxa entre dones i homes era més evident, segons A. de Vogüé, era quan es feia referència a unes observances molt concretes que no trobem als *Sermones* com: limitacions en el menjar i beure, vestimenta, lectura i oració⁵⁵².

Entre els anys 534 i 542, el bisbe d'Arle, inspirat en la *Regula* femenina i en l'*Epistula ad sanctimoniales*, va promulgar la seva *Regula* masculina. Ara bé, és important saber que malgrat l'autor simplifiqués, també va introduir-hi noves mesures. A. de Vogüé va veure aquest text per homes inflat amb citacions provinents de les Escriptures sobre la lluita espiritual i la caritat fraternal. L'opuscle finalitza amb una exhortació vibrant que no és altra cosa que el segon paràgraf de l'*Epistula ad sanctimoniales* o *Vereor*. Cesari feia ús d'un to neutre, a diferència del to personal i

⁵⁴⁹ Terid., *Ep. ad uirg. Deo dic.*, 5 (16), p. 438.

⁵⁵⁰ Caes. Arel., *Serm.* 233-238, p. 925-953 (vol. II).

⁵⁵¹ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 38.

⁵⁵² Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 3 (1-13); 5 (1-2); 7 (1-5), p. 302-304; 312-314; 320.

afectiu que es desprèn del text femení. Sembla que no anava dirigida a cap comunitat concreta sinó que, aniria adreçada a diversos monestirs⁵⁵³ que estiguessin sota el control d'un abat⁵⁵⁴. Si es fa una comparativa dels dos textos, les diferències són notòries; la *Regula* masculina desenvolupa qüestions espirituals gairebé absents a la femenina, com el perdó, la caritat fraternal o la bona voluntat⁵⁵⁵.

Les restriccions severes imposades per Cesari a les dones no tenien paral·lel ni a la seva *Regula monachorum*⁵⁵⁶ ni a altres regles de monjos anteriors, contemporànies o posteriors, i això posa de manifest la creença de Cesari que *et quia multa in monasteriis puellarum ac monachorum instituta distare uidentur*⁵⁵⁷. A. de Vogüé, que va estudiar els dos textos, reconeix que la clausura absoluta imposada a les dones contrastava amb la simple perseverança reclamada als homes. D'aquesta *Regula* destaca el fet que només es trobi una única al·lusió a la castedat dels homes, una obligació que va ser recordada de manera insistent al llarg de tot el text femení, i que aquí només és mencionada d'aquesta manera: *contempsistis libidinis incendium, et ad castitatis refrigerium peruenistis*⁵⁵⁸. Les úniques regulacions disciplinàries que apareixien a la masculina, però no a la femenina, eren les relatives als càstigs corporals i a la prohibició de la mentida⁵⁵⁹.

Molt més que els homes, ell considerava que les dones que buscaven el “fred refugi de la castedat”⁵⁶⁰, requerien de protecció envers el món exterior, en particular de l'agressió sexual d'homes, més si tenim en compte que la majoria eren dones fadrines i joves, entre les quals hi havia nenes d'entre 6 i 7 anys⁵⁶¹. Prova d'això són les omissions voluntàries que Cesari va fer de l'*Ordo monasterii* d'Agustí, que com s'ha apuntat, va ser una de les fonts principals de la *Regula*. Doncs bé, pretenent seguir el principi de clausura absoluta, Cesari va eliminar tota menció a les sortides, fins i tot

⁵⁵³ J. Courreau, A. de Vogüé, *Césaire d'Arles*, I, p. 43.

⁵⁵⁴ Caes. Arel., *Reg. mon.*, Prol., 7, p. 204.

⁵⁵⁵ Aquesta caritat, no obstant, podem observar-la en les recomanacions que Cesària va fer a Radegunda i Riquilda [Caesar. Abb., *Ep. ad Rich. et Rad.*, 49-52, p. 484].

⁵⁵⁶ J. Courreau, A. de Vogüé (eds.), *Césaire d'Arles. Œuvres monastiques*, II: *Œuvres pour les moines. Introduction, texte critique, traduction, notes et index*, París, 1994, (SChr, 398), p. 191.

⁵⁵⁷ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 2, p. 180.

⁵⁵⁸ Caes. Arel., *Reg. mon.*, 26, 5, p. 222.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, 5, p. 208.

⁵⁶⁰ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 120.

⁵⁶¹ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 7, p. 186.

les motivades per faltes greus⁵⁶². Com a resultat, les trobades amb homes ja no es farien a l'exterior sinó a dintre del monestir i estarien totalment regulades⁵⁶³. Les dones tenien prohibit permetre l'entrada d'homes i dones⁵⁶⁴ a la part reservada del monestir i als oratoris, tret de les excepcions de bisbes, el *prouisor*, el sacerdot, el diaca, el sost-diaça i un o dos lectors, tots ells recomanables per edat i per reputació i només amb la finalitat de celebrar la missa de tant en tant; també hi tenien permissa l'entrada els homes de manteniment, que entrarien amb el *prouisor* i amb el consentiment de l'abadessa; així mateix, el *prouisor* mai entraria al monestir sense anar acompanyat de l'abadessa o d'algun altre testimoni de molta confiança⁵⁶⁵. La clausura practicada per les dones era activa, amb obligació de no abandonar el recinte, i també passiva, amb la prohibició de l'entrada de forans⁵⁶⁶, mentre que la masculina com a molt era activa i amb moltes menys restriccions.

Atès el la simplicitat i la generalitat de la *Regula monachorum*, la *Regula* femenina s'ha volgut comparar amb un altre text masculí contemporani, la *Regula monachorum* de Benet de Núrsia (ca. 540-546), on es contempla l'expulsió dels homes del monestir⁵⁶⁷; a més, no hi ha cap menció explícita a la virginitat, encara que segons M. R. Goberna, Benet dificultava l'entrada al postulant i retardava l'entrega a Déu del novici per tal d'obtenir un compromís ferm⁵⁶⁸. L'única referència explícita a la castedat la trobem al capítol 4 on hi ha un llistat dels instruments de les bones obres i

⁵⁶² No així Teridius, qui parla de les sortides de l'abadessa, que evidentment havien de ser mínimes i justificades [Terid., *Ep. ad uirg. Deo dic.*, 5 (4), p. 434].

⁵⁶³ Tot i que molts li han atribuït com a innovació la instauració de la clausura absoluta, en realitat Cesari només va continuar amb una tendència que existia des d'un segle abans. A. de Vogüé va trobar indicis d'això en Pacomi, Basili, Agustí, Sulpici Sever, Jeroni, a les vides de Melània i Eufràsia, la fundació de la Balme i al Concídi d'Orleans del 549. Els dos documents que anuncien de forma més precisa la llei de clausura absoluta en què degué basar-se Cesari foren les vides d'Eufràsia i Melània. A la primera se'n diu que cap de les 130 germanes sortia mai i que totes les relacions passaven pel control d'una portera; quant a la segona, reflecteix també una pràctica similar, on s'afirma que no es produïrien trobades amb cap home. Un altre document cabdal i sovint ignorat pels estudiosos és el de la *Vita Patrum Iurensium* on s'explica que les 105 monges de la Balme ja observaven la llei que Cesari havia donat al monestir d'Arle: clausura fins la mort; la germana del fundador com la superiora; una basilica funerària fora de la clausura; visites del fundador i enterrament amb la congregació [A. de Vogüé, "Cesáreo de Arles", p. 190-191].

⁵⁶⁴ Dames seculars, filles i altres dones que encara portaven l'hàbit laic [Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 37, p. 220].

⁵⁶⁵ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 36, p. 218-220.

⁵⁶⁶ A. Masoliver, "La clausura, ¿un elemento sustancial del monacato femenino?", a C. de la Serna (dir.), *Mujeres del absoluto. El monacato femenino. Historia, instituciones, actualidad: XX Semana de Estudios Monásticos*, Burgos, 1986 (Studia Silensia, 12), p. 219-238, p. 224.

⁵⁶⁷ Ben. Abb., *Reg. mon.*, 58 (28); 61 (8); 62 (10); 65 (21); 71 (9), p. 632; 638; 642; 658; 668.

⁵⁶⁸ M. R. Goberna, "La virginidad como riqueza del monacato femenino y fuente de vida espiritual", a C. de la Serna (dir.), *Mujeres del absoluto. El monacato femenino. Historia, instituciones, actualidad: XX Semana de Estudios Monásticos*, Burgos, 1986 (Studia Silensia, 12), p. 341-364, p. 355.

on es diu que s'havia d'estimar la castedat (*castitatem amare*)⁵⁶⁹, les altres dues referències a aquesta qüestió es troben al mateix capítol: no lliurar-se als plaers⁵⁷⁰ i no satisfer els desitjos de la carn⁵⁷¹. Destaca el fet que consideri als monjos febles, pecadors i negligents⁵⁷² i que això fos la contrapartida a pagar per evitar a tota costa la mediocritat, cosa intolerable⁵⁷³. Sorprenent és el títol de l'últim capítol, on es recordava que aquesta *Regula* no establia toda la pràctica de la perfecció i, per tant, apuntava que es tractava d'unes disposicions de mínims⁵⁷⁴.

Una altra gran diferència envers els homes era l'accés al sacerdoci, i per tant, la prohibició d'ensenyar a l'Església, fet que es va agreujar encara més amb la supressió del diaconat femení. Ara bé, segons alguns historiadors, com l'abat de Montserrat J. M. Soler, aquesta prohibició no privava que les dones poguessin propagar la bona doctrina i exercir un ensenyament espiritual⁵⁷⁵. Per aquest autor, va haver-hi universalitat durant els primers segles del monacat entre homes i dones, aquestes últimes reticents a l'aparició de *Regulae* adaptades⁵⁷⁶. M. Guerra creu que les dones mai van arribar a exercir funcions sacerdotals a dintre de l'Església (oficialment) per dues possibles raons: que d'una banda fos la voluntat de Jesucrist, per tant un principi inalterable; d'altra, que s'hagués convertit en una llei o costum eclesiàstic, a través de l'acceptació d'una pràctica no discutida. Aquesta última, sí modificable, hauria estat l'única via per mitjà de la qual s'hagués pogut introduir el sacerdoci femení a l'Església⁵⁷⁷. El sacerdoci, com totes les coses masculines, era natural, ni tan sols Maria la més venerable de totes les dones no va ser escollida per Déu per ser sacerdotessa, sinó que l'encarregat fou un home.

⁵⁶⁹ Ben. Abb., *Reg. mon.*, 4 (64), p. 462.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, 4, v. 12, p. 25.

⁵⁷¹ *Ibid.*, 4, v. 59, p. 27.

⁵⁷² *Ibid.*, 73 (7), p. 674.

⁵⁷³ *Ibid.*, *Prol.*, v. 13; 22; 44; 49, p. 9-14.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, 73, v. 8, p. 150.

⁵⁷⁵ J. M. Soler, "Las madres del desierto y la maternidad espiritual", a C. de la Serna (dir.), *Mujeres del absoluto. El monacato femenino. Historia, instituciones, actualidad: XX Semana de Estudios Monásticos*, Burgos, 1986 (Studia Silensia, 12), p. 45-62, p. 49.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁷⁷ M. Guerra, *El sacerdocio femenino (en las religiones grecorromanas y en el Cristianismo de los primeros siglos)*, Toledo, 1987, p. 531.

La clausura fou sense cap mena de dubte el principal eix vertebrador de les normes compil·lades a les regles monàstiques per a dones⁵⁷⁸. Si donem per vàlides les informacions contingudes a *Vereor*, les monges dels primers temps encara podien sortir del monestir, malgrat que això els era desaconsellat formalment⁵⁷⁹. Per tant, encara s'estava lluny del tancament estricte que preveuria la *Regula*. Basant-se en aquests “consells”, la seva *Regula* va instaurar una clausura absoluta, plena de prescripcions múltiples i minucioses regulades de totes les maneres possibles: controlant les entrades del *prouisor* i de la resta de visitants, les entrevistes al *salutatorium*, la preparació del menjar per als forans⁵⁸⁰ o l'acolliment dels pelegrins⁵⁸¹.

Les monges tenien totalment prohibit abandonar el monestir sota cap pretext⁵⁸², només podrien sortir quan els arribés la seva hora. Autors com W. E. Klingshirn consideren que al darrera de les regulacions tan estrictes vers la clausura hi havia un propòsit pràctic que no seria altre que “reinforce its image of self-sufficiency and independence, and helped to protect it from outside interference”⁵⁸³. Personalment, considero que hi hauria més motius que justificarien aquesta clausura estricte, com la possible fuga de dones penedides del seu vot, davant de la duresa de les condicions de vida. J. A. McNamara considerava que el propòsit de Cesari de prohir tota sortida no era altre que mantenir el món (especialment els homes) allunyat de les dones⁵⁸⁴, i en menor mesura de l'ambició de les seves famílies⁵⁸⁵. Això només seria possible a dintre dels alts i freds murs conventuals.

El control de la vida de la dona al monestir era tal que fins i tot se'ls prohibia quedar tancades a algun lloc⁵⁸⁶, tot havia de ser comunitari i s'havia d'evitar la

⁵⁷⁸ Les primeres regulacions oficials van arribar amb les clarisses al segle XII quan per primer cop van establir el vot de clausura; posteriorment, fou el Concili de Trento (1545-1563) el que va decretar per primer cop l'excomunió *ipso facto* dels qui violessin la clausura [A. Masoliver, “La clausura”, p. 229-230].

⁵⁷⁹ Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 3, 14, p. 304-306.

⁵⁸⁰ Fer el menjar a qualsevol serf de Déu estava prohibit; ara bé, això es podria fer en comptades ocasions i només a aquells que portessin una vida religiosa exemplar i que fessin honor al monestir [Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 39; 40; 53, p. 220-222; 222; 240].

⁵⁸¹ *Ibid.*, 36-70, p. 218-222.

⁵⁸² *Ibid.*, 2, p. 180.

⁵⁸³ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 120.

⁵⁸⁴ J. A. McNamara, *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*, Barcelona, 1999, p. 101 [trad. B. Ibarra: *Sisters in Arms*, 1996].

⁵⁸⁵ *Idem.*

⁵⁸⁶ Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 9, p. 186-188.

intimitat a tota costa, fins i tot les més ancianes i les malaltes⁵⁸⁷. Àdhuc, en la mort, les germanes havien de ser un exemple per a la comunitat. Després de les pregàries al monestir, els seus cossos eren conduïts pel bisbe a la basílica de Santa Maria, fora del convent⁵⁸⁸. Allà eren enterrades en un sarcòfag de pedra al terra de la basílica en files, com si fos la mateixa disposició que tenien al seu dormitori comunal⁵⁸⁹. Oberta al públic, aquesta “església funerària” va convertir-se en un lloc de veneració dels sants cossos de les germanes i, com molts pensaven, en un lloc on instruir-se a través d'oracions i miracles contestats⁵⁹⁰. La tomba de Cesari va acabar per revestir de solemnitat i prestigi el lloc. Amb el pas dels anys i davant la manca d'espai funerari per enterrar les germanes, Cesària la Jove va ordenar que de cap manera s'hi pogués enterrar cap amic, patró o servidor de la basílica, ni a l'edifici recentment agregat⁵⁹¹, convertint-se d'aquesta manera en un lloc de repòs de verges, no de clergues⁵⁹².

Un cop sabem perquè van néixer normatives específiques per a dones i quines diferències hi havia respecte als homes, situarem el focus sobre quin era el veritable interès que va tenir l'Església en la proliferació d'aquesta mena de fundacions i quins van ser els seus mecanismes per atreure nenes, joves i vídues, així com també com elles van aprofitar-se d'aquesta circumstància, fet que va concedir-les unes cotes de llibertat que a dins de la societat haguessin estat impensables.

Evidentment, aquestes fundacions monàstiques permetien la consolidació del poder de l'Església, però sobretot del seu cap a través del prestigi que suposava la presència d'aquestes institucions al món urbà. En les dones devotes –ens recorda P. Brown–, els homes hi trobaven una autèntica virginitat cultural: una cultura de la pàgina sagrada, que s'havia anat desenvolupant des de la seva infància sense ésser corrompuda ni per l'espai públic ni per la cultura pagana pròpia d'ell. Això explica que la presència d'aquestes dones aportés a les esglésies urbanes una sensació de permanència i de puresa tan immaculada com la de les arenes del desert llunyà⁵⁹³.

⁵⁸⁷ *Idem*.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, 70, p. 266-268.

⁵⁸⁹ Es tracta d'una qüestió molt interessant a l'hora d'analitzar els espais de la religiositat femenina. És dels pocs testimonis que ens permet una aproximació a la reconstrucció de l'espai sagrat femení.

⁵⁹⁰ W. E. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 122.

⁵⁹¹ Caesar. Abb., *Const.*, 1-3, p. 496.

⁵⁹² *Ibid.*, 4-5, p. 496.

⁵⁹³ P. Brown, *El cuerpo*, p. 376.

Per tant, ens trobem amb una situació ambigua, ja que d'una banda, l'Església necessitava les dones a dintre d'aquest procés de desenvolupament, més si tenim en compte els valors d'universalitat que defensava. Les dones de l'Antiguitat van ser el suport incondicional de la nova religió, “*converting their husbands, baptizing their children, building churches, and nourishing the faith with monastic foundations*”⁵⁹⁴. L'altra cara de la moneda fou que l'Església tenia l'obligació moral de controlar la dona, ja que aquesta era la imatge viva del pecat i fins i tot del diable: pecadora, manipuladora i provocadora⁵⁹⁵. Sembla ser que un cop les dones van haver realitzat la seva funció com a propagadores de la nova fe, el seu protagonisme a dintre de l'Església va començar a desaparèixer progressivament, fet que observem en el declivi del número de fundacions monàstiques femenines a mesura que anaven passant els segles. Això explicaria que aquella llibertat momentània de què gaudiren durant la formació dels primers monestirs femenins desaparegués uns segles més tard, donant pas a un model de monacat femení diferent i pròpiament medieval.

Com hem vist, l'Església era una part interessadíssima en l'existència de monestirs femenins, que contribuïrien a l'augment del seu poder i influència, eixamplant la seva base social i omplint les seves arques. No obstant, l'altre subjecte foren les dones, i en menor mesura les seves famílies, les que mogudes per uns o altres interessos van veure en el convent la seva única via de salvació.

La clausura, com s'ha apuntat anteriorment, donava a la ciutat un prestigi permanent i a més garantia l'existència a perpetuïtat de la institució. També la dotava de sacralitat i inviolabilitat; per tant, d'una necessària i imprescindible protecció divina que l'acabaria convertint en lloc de pelegrinatge obligatori, bressol de relíquies i prestigi; un prestigi que seria visible en la irradiació del model arlesià al llarg de la Provença i del migdia franc. Les dones eren els instruments d'estratègies socials específicament diferenciades de les protagonitzades per monjos i frares, com apunta A. Muñoz⁵⁹⁶.

Malgrat la relegació, la inferioritat i la pressuposada feblesa tant mental com física, sí que és veritat que la conjuntura d'aquests moments va concedir-les una major

⁵⁹⁴ S. F. Wemple, *Women in Frankish*, p. 3.

⁵⁹⁵ De fet, eren les dones qui amb la seva familiaritat alimentaven els desitjos carnals dels homes [Caes. Arel., *Ep. ad sanctimon.*, 3 (36), p. 308].

⁵⁹⁶ A. Muñoz, *Las mujeres en el Cristianismo*, p. 13.

llibertat de maniobra, sobretot si ho comparem amb les dones romanes, que en comptadíssimes ocasions van desplegar la seva influència més enllà de l'esfera domèstica. Òbviament, de cap manera van aconseguir la igualtat legal ni social amb els homes. Quan fem referència a la llibertat femenina l'hem d'encabir a dintre dels marges masculins, per tant, oficials, per mitjà de la creació d'uns espais femenins, pròpiament patriarcals; és a dir, dissenyats per homes (teòlegs i moralistes) i on els mecanismes de control i repressió no mancaven, àdhuc recoberts d'una capa d'oficialitat que no feia més que blindar-los. Una de les funcions inherents del control sexual femení fou la protecció, i les monges com la resta de dones, estaven exposades al perill d'ésser violades o segrestades⁵⁹⁷, fins i tot a dintre dels murs conventuals⁵⁹⁸. Aquest emmarcament de les dones a dintre d'una religiositat dissenyada i construïda per homes també fou observat per E. Power, qui afirmava que l'univers interior de les dones de l'Edat Mitjana gairebé no existia, a menys que acceptessin el sistema religiós masculí imposat als convents⁵⁹⁹.

La vocació femenina seria, doncs, més que qüestionable. Personalment, tendeixo a pensar que, probablement, fossin més devotes les dones del segle IV que no pas les del segle VI. Les primeres sembla ser que foren més o menys lliures per escollir el seu futur, gràcies al recolzament de bisbes i prelats que fomentaren la seva adhesió a les files de l'Església, interessats en part en les seves fortunes. És per això que considero que els criteris d'ingrés a la comunitat monàstica també haurien canviat respecte a períodes anteriors, ja que la composició d'Arle no responia només a un grup reduït i privilegiat de dones, sinó a un grup heterogeni de dones, posant en marxa una vegada més la funció universalitzadora del cristianisme, una de les característiques que li va concedir el triomf definitiu.

El monestir s'ha considerat com un espai de llibertat i realització femenina que els donava una alternativa al matrimoni i a la convivència amb un home no desitjat, a

⁵⁹⁷ Sembla que seria un fet bastant freqüent, sobretot si observem la notable quantitat de normativa conciliar en relació amb el segrest de dones religioses, un fet que va acabar provocant que aquestes dones quedessin sota la protecció reial a finals del segle VII. Per a més informació sobre aquesta qüestió, vegi's: S. F. Wemple, *Women in Frankish*, p. 157-158.

⁵⁹⁸ A l'epístola 12, el bisbe de Roma, Lleó Magne, va donar instruccions precises als prelats nord-africans sobre com haurien d'integrar a l'Església a unes monjes que havien estat segrestades i violades pels vàndals [B. Ward-Perkins, *La caída de Roma y el fin de la civilización*, Madrid, 2007, p. 31 [trad. M. Cuesta, D. Hernández: *The Fall of Rome and the End of Civilization*, 2005].

⁵⁹⁹ E. Power, *Mujeres medievales*, p. 42.

part de ser el lloc on algunes van poder dedicar-se a l'estudi i al treball intel·lectual amb moltes menys restriccions que al món secular. Fos com fos, el matrimoni no va deixar de ser una opció per a les dones medievals, ja fos amb Déu o amb un home. De la mateixa manera ho considerava J. A. McNamara afirmant que moltes dones desitjaven un matrimoni celestial per tal d'escapar del temut matrimoni terrenal⁶⁰⁰. De banda de la fugida del control masculí més directe, el monestir també va ser un lloc de refugi i manutenció per a dones que van viure en un ambient totalment desfavorable.

En un context d'una antiga classe senatorial en continu declivi⁶⁰¹, de les incursions dels pobles germànics a la Gàl·lia des de Renània⁶⁰² i amb unes classes baixes totalment empobrides, no ens ha d'estranyar que l'opció religiosa deixés de ser quelcom exclusiu de les elits i que a partir d'aleshores els monestirs canviessin de manera radical la seva composició⁶⁰³, agrupant dones de diferents classes sense excepció. Pel que fa a la pèrdua de posicions i influència a dintre de l'antiga classe senatorial, K. Cooper estava totalment convençuda que la solució d'aquelles dones de classe alta va passar per la vida ascètica; només d'aquesta manera obtindrien a canvi progrés social, entenent-lo tant com una via d'ascens social, com en el sentit de definició i d'estructura en un període d'incertesa, dos fets importantíssims en un moment on la superioritat moral va ser un dels pocs instruments per mitjà del qual les dones van poder transmetre una atenció positiva cap a elles mateixes⁶⁰⁴.

Fou també el monestir una alternativa de subsistència? Efectivament, la misèria i pobresa foren dues característiques fonamentals de les societats tardoantigues i segurament moltes dones van veure en el monestir una oportunitat i una porta oberta al futur, ja que només els convents podien garantir-les una manutenció i una vida

⁶⁰⁰ J. A. McNamara, *Hermanas en armas*, p. 98.

⁶⁰¹ Un declivi que podria explicar que els matrimonis endogàmics deixessin de ser una prioritat davant la progressiva apropiació de les elits germàniques dels focus del poder polític. Aquest declivi fou entès per J. Morsel com una desqualificació relativa de l'aristocràcia laica, ja que per homes com Agustí d'Hipona o Gregori de Tours l'única aristocràcia vertadera era la dels sants i la seva santedat era la que els feia més nobles, no el seu naixement. Aquesta noblesa en Crist els revestia d'una dignitat superior [J. Morsel, *La aristocràcia medieval*, p. 40-41].

⁶⁰² *Ibid.*, p. 23.

⁶⁰³ Això se sap per les contínues referències i al·lusions que trobem en els textos de Cesari i Cesària [Caes. Arel., *Reg. uirg.*, 5; 6; 52 p. 182-184; 238-240; Id., *Ep. ad sanctimon.*, 8, p. 324-328; Caesar. Abb., *Ep. ad Rich. et Rad.*, 111-113, p. 494]. Malauradament, la manca de documentació i fonts, com per exemple podrien ser les donacions que les joves feien abans d'ingressar al monestir, hauria estat clau, ja que els investigadors estan limitats a l'hora de conèixer quina podria ser la composició social aproximada del monestir de Sant Joan.

⁶⁰⁴ K. Cooper, *The Virgin and the Bride*, p. 85.

digna⁶⁰⁵ que d'altra manera no haguessin pogut tenir. Als textos podem observar com les dones de classes baixes havien d'estar agraïdes, ja que el fet de formar part d'un monestir podia considerar-se un privilegi. Al monestir d'Arle, a la pràctica, no va haver-hi mai igualtat social entre riques i pobres, però sí en teoria, i això és visible a la *Regula*, un fet sense precedents. Jeroni, per exemple, al seu *Epitaphium Paulae*, indicava que cada grup social era separat per treballar i per menjar, i que només s'ajuntaven pels salms i les oracions⁶⁰⁶.

El fet que les pròpies dones acceptessin les condicions de vida que es donaven a dintre del monestir i el control al que es van haver de sotmetre podria donar-nos més indicis sobre quines degueren ser les dures condicions que es vivien a fora dels convents, i l'explicació del perquè finalment van decantar-se pel claustre, sacrificant la seva llibertat i mortificant els seus cossos. El preu a pagar per una aparent llibertat intramurs va ser molt elevat. La conseqüència fonamental va ser la pèrdua de la seva condició de dones, ja que per exercir la virtut l'única forma era convertir-se en un home, i només superant la debilitat del seu sexe podria unir-se a Déu, a través de la via ascètica⁶⁰⁷.

Sembla que les dones no van tenir alternativa, ja que la via que els exegetes van deixar-les fou la renúncia al paper assignat en les Escriptures, per subvertir-lo i convertir-se en homes⁶⁰⁸, això sí, sempre mantenint dues condicions irrenunciables: la virginitat i el celibat. Quan una dona negava la seva funció reproductora, que era precisament aquella que la convertia en dona, podia elevar-se de la seva naturalesa inferior. En definitiva, les dones es tornaven a trobar novament davant d'una construcció masculina que elles van decidir acceptar, no sabem si conscientment o inconscient, però era la única alternativa al model tradicional d'esposa i mare.

Tot això justificaria que la corba de creixement del monestir es disparés en pocs anys. Només cal recordar que entre el 508 i el 512 aquesta comunitat estaria formada per unes tres monges, mentre que a la mort de Cesari, el 542, el monestir

⁶⁰⁵ C. Opitz, "Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)", a G. Duby, M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, vol. II, Madrid, 1992, p. 321-395, p. 382.

⁶⁰⁶ Hieron., *Ep.*, 118, p. 334.

⁶⁰⁷ M. M. Sánchez, "Devenir femina uirilis", p. 33. Recordem que des del moment que parlem de virilització, estem identificant només l'home i no la dona amb l'ésser humà.

⁶⁰⁸ *Idem*.

comptaria amb unes 200 germanes; per tant, en 32 anys l'increment fou de més del 6.000%, unes xifres desorbitades que posarien de manifest l'enorme auge del monacat femení aleshores, impossible d'explicar només amb l'argument de l'aclaparador creixement del cristianisme i de la voluntat espiritual de les seves practicants.

Ara bé, el sorprenent número de dones pies també pot relativitzar-se si tenim en compte l'escassetat de monestirs que hi havia aleshores a la regió. En conseqüència, segurament també acolliria monges estrangeres que van veure's enlluernades per la fama d'Arle. Però, d'altra banda, també hem de tenir en consideració que en aquesta època els monestirs encara no s'havien començat a nodrir d'esposes i serventes de clergues que encara compartien la mateixa llar. L'ordre que tant esposes com serventes convisquessin amb els clergues només durant el temps que triguessin en realitzar les tasques domèstiques va imposar-se a partir del Concili de Tours del 567⁶⁰⁹.

Si prenem en consideració les dades proposades per J. T. Schulenburg relatives a l'aproximació al número de fundacions monàstiques del segle VI per les zones de les actuals França i Bèlgica, s'observa com entre els anys 500 i 599 hi havia a la zona unes 264 fundacions, de les quals només 27 eren femenines⁶¹⁰, mentre que només 50 anys després el número va incrementar-se a 52⁶¹¹. Analitzant aquestes dades amb tota la cura possible, podem concloure que la tendència a la recepció massiva de dones als monestirs va ser un fenomen global i no només d'Arle. Destaquen les 105 monges de La Balme o les 130 del monestir d'Eufràsia.

Deixant de banda les xifres, el monestir també va suposar l'accés directe a la cultura i a l'aprenentatge en un moment d'absència d'escoles. De fet, a la societat altmedieval les monges foren les úniques dones intel·lectuals. Amb l'aparició de les escoles i les universitats a finals del segle XII, les dones van perdre el contacte amb la

⁶⁰⁹ J. A. McNamara, *Hermanas en armas*, p. 107.

⁶¹⁰ Segons S. F. Wemple, el fet de què es tractés d'un monacat totalment urbà també va equivaldre a que el número de fundacions monàstiques fos enormement més baix que el de les fundacions masculines. Ara bé, aquesta mateixa autora considera que l'ascetisme femení no s'hauria de mesurar únicament de forma quantitativa, atès que la preocupació que revelen els concilis del segle VI sobre l'estatus de verges i vídues posa de manifest que moltes dones van optar per practicar l'ascetisme fora dels murs conventuals [S. F. Wemple, *Women in Frankish*, p. 157].

⁶¹¹ J. T. Schulenburg, "Women's Monastic Communities", p. 265.

cultura, el repte intel·lectual i el ferment artístic que haurien tingut a l'abast durant l'apogeu del moviment monàstic⁶¹².

Les famílies, representades pels homes, també van ser una altra via a través de la qual van engrandir-se les files del monacat femení. Les famílies s'haurien aprofitat dels avantatges provinents del món de la fe com a mecanisme de control i mercadeig femení⁶¹³. D'una banda, era un mecanisme de control femení atès que controlaven el cos sexual de filles, germanes i mares; d'altra banda, de mercadeig perquè les famílies n'obtenien un benefici fiscal, estalviant-se el pagament de la dot⁶¹⁴ i també la manutenció de la dona que a partir d'aleshores anava a càrrec del monestir, a diferència del que passava en temps d'Ambrós.

El control que s'exercia al monestir no devia diferir massa del que estava sotmesa una dona a la llar paterna. Abans d'abandonar la casa familiar, la dona havia estat instruïda per la seva mare i conviuria amb els nens de la família com a màxim fins als cinc anys; després serien separats i seguirien uns ritmes de formació i maduració social diferents. Les nenes quedaven relegades a l'àmbit privat de la llar, tancades a la cambra o en habitacions concretes; les de classes baixes ho feien a les cuines. Completada aquesta formació, la jove tenia tres opcions: el matrimoni, continuar vivint sota l'autoritat del *paterfamilias*, bé el seu pare, bé el seu germà o ingressar en un convent, bé per voluntat pròpia o per imposició familiar⁶¹⁵.

La naturalesa femenina va fer que hi hagués una necessitat de protecció contra unes suposades criatures diabòliques i pecadores només controlables a dintre dels murs conventuals, fent dels monestirs una mena de "presons de l'època". De manera rotunda també ho expressava S. F. Wemple: "*even in this heroic age of monasticism, convents served as prisons*"⁶¹⁶. Davant de la situació d'inestabilitat que es vivia al món urbà, J. A. McNamara considera que van ser les mares les que per protegir les seves filles van tancar-les al convent, i, fins i tot, algunes van ingressar juntament amb elles.

⁶¹² M. W. Labarge, *La mujer en la Edad Media*, p. 278.

⁶¹³ Sovint, tant pel cas de matrimoni com per l'opció conventual, la dona no podia escollir lliurement perquè la decisió quedava en mans d'altres, sobretot dels seus pares i parents [A. Mackay, "Mujeres y religiosidad", p. 491].

⁶¹⁴ A. Mackay posa l'exemple d'una monja que va ingressar als 9 anys al monestir per voluntat paterna, i que la dot fou molt més barata que si hagués contret matrimoni [*Ibid.*, p. 491].

⁶¹⁵ M. I. del Val, "Las instituciones religiosas femeninas", *AHAM*, 18, 1997, p. 161-178, p. 163.

⁶¹⁶ S. F. Wemple, *Women in Frankish*, p. 156.

Aleshores, doncs, el monestir va arribar a convertir-se en una peça al servei de l'estratègia familiar que oferia, transferia i retirava oblates i propietats segons les circumstàncies, una situació que va perpetuar-se malgrat que l'Església va voler posar-hi fi als successius concilis⁶¹⁷.

P. Brown és reticent en creure que per aquestes cronologies les dones fossin les responsables d'escollir lliurement el seu futur, ja que segons ell, era la família la que decidia el futur de les nenes⁶¹⁸ per tal d'evadir el pagament de la dot i altres despeses que podien ocasionar les filles. Malgrat que hi hagi autors que afirmen que la dot no era un requisit necessari per a la constitució d'un matrimoni⁶¹⁹, segurament hi havia alguna transferència de béns per petita que fos per tal de distingir el matrimoni del concubinat⁶²⁰; normalment es feia una transferència de dot per part de la dona, i des d'època tardoantiga la *donatio propter nuptias*⁶²¹ per part del marit.

Els matrimonis que no signaven acords no generaven transferències de béns entre els cònjuges i es coneixien com a matrimonis *per affectum suum*⁶²². M. Vial-Dumas defensa que aquesta mena de matrimonis foren la tendència general durant bona part de l'Edat Mitjana, encara que amb el pas del temps la concepció del matrimoni va començar a canviar i va passar de ser un fet constatat a un estat al que s'hi hauria d'accedir mitjançant un acte de celebració religiosa, per escripturació o altres mesures de propaganda⁶²³.

C. Díaz fa referència al pagament al monestir també d'una dot menor que la d'un "bon matrimoni"⁶²⁴. Pel que fa a Arle, no he tingut constància que això s'esdevingués. L'estudi de C. Díaz és general i fa referència a un període ampli i geogràficament divers. Sabem que Sant Joan rebia donacions de les novícies, però que també hi havia dones molt pobres i orfes que entraven des de ben petites i que evidentment, no podien pagar-se la dot. Els silencis i les especificitats de les fonts són rotunds en aquest sentit. Si tenim en consideració el treball de M. I. del Val, sembla

⁶¹⁷ J. A. McNamara, *Hermanas en armas*, p. 107-108.

⁶¹⁸ P. Brown, *El cuerpo*, p. 354.

⁶¹⁹ Per a més informació, vegi's M. Vial-Dumas, "Modalidades del matrimonio tardoantiguo y altomedieval en Bizancio y el occidente cristiano", *Byzantion Nea Hellás*, 34, 2015, p. 1-24.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 5.

⁶²² *Ibid.*, p. 6.

⁶²³ *Ibid.*, p. 7.

⁶²⁴ C. Díaz, "De vírgenes a demonios", p. 118.

ser que aquesta dot al monestir s'instauraria *a posteriori*, i quan aquesta va fer-se obligatòria, només les dones provinents de famílies amb recursos van poder permetre's realment l'estil de vida monàstic⁶²⁵.

Com s'observa, ja fos per imposició familiar, convenciment eclesiàstic o voluntat pròpia, tot sembla indicar que la gran majoria de les dones que van optar per l'opció religiosa i pel reclutament a dintre dels freds murs conventuals van fer-ho per raons diverses, però en poques ocasions mogudes per una devoció extrema i pel convenciment cristià de vida retirada i en comunitat. Possiblement, les veritables convençudes encara exercien aquesta religiositat íntima a dintre de les llars o practicant l'heterodòxia en altra mena de manifestacions religioses.

Són múltiples les referències que podem fer d'autores i autors que s'han dedicat a aquestes qüestions i que així ho ratifiquen; sense anar més lluny, A. Muñoz considerava que l'elecció de la vida consagrada no fou sempre motivada per unes inquietuds religioses, sinó que va anar acompanyada de significacions especials⁶²⁶. M. I. del Val, per la seva banda, afirmava que a l'Edat Mitjana quan s'havia de decidir entre matrimoni o monacat (les dues úniques vies del cristià medieval), les coses no eren tan fàcils, ja que a l'hora de prendre una decisió d'aquesta naturalesa la pressió del grup familiar era absolutament determinant⁶²⁷; fins i tot, l'autora anava un pas més enllà afirmant que el fet d'optar o no pel convent, fugint del control directe d'un marit o d'un dels homes del seu llinatge tampoc era decisió seva, sinó d'aquell que encarnava a cada circumstància l'autoritat paterna⁶²⁸. En l'opinió de S. F. Wemple, els convents no eren més que els centres penitenciaris de l'època, com es veu a l'exemple del rei Guntram, qui va manar empresonar la seva cunyada vídua a Sant Joan d'Arle⁶²⁹; no obstant, aquesta autora situa tal obligatorietat un segle més tard de les cronologies tractades aquí⁶³⁰. Per J. A. McNamara, els monestirs foren els refugis d'aquelles dones que volien fugir dels confins del món secular, un món perillós, ja que tant bàrbars com arrians van ser hostils al moviment monàstic, i és per això que la

⁶²⁵ M. I. del Val, "Las instituciones religiosas", p. 166.

⁶²⁶ A. Muñoz, *Las mujeres en el Cristianismo*, p. 13.

⁶²⁷ M. I. del Val, "Las instituciones religiosas", p. 161.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁶²⁹ S. F. Wemple, *Women in Frankish*, p. 156.

⁶³⁰ S. F. Wemple, "Las mujeres entre finales", p. 227.

clausura significava, per McNamara, protecció⁶³¹. Per aquesta autora el monestir degué tenir la concepció de refugi, sobretot –afirma–, per les circumstàncies que van empènyer a moltes dones a ingressar en les comunitats⁶³², i per il·lustrar-ho posa l'exemple de Radegunda que escapava de la ferocitat del seu marit, o Rustícula, que amb 6 anys va ser rescatada per Liliola, abadessa d'Arle. Segons ella, les famílies consideraven el monestir com una solució convenient per als seus problemes i les seves intencions solien ser bones, ja que normalment el que pretenien els tutors era garantir la seva protecció i prosperitat, ja que lliurar una filla a Déu no era pitjor que lliurar-la a un marit que acabaria controlant els seus béns i propietats⁶³³. Continuant amb aquesta autora, declara que el monestir estava clarament format per dones que hi van ingressar amb vocacions no provades o inexistents, i les qui realment volien decantar-se per la vida religiosa rebutjaven el convent⁶³⁴.

⁶³¹ J. A. McNamara, “Living sermons: Consecrated women and the conversion of Gaul”, a J. Nichols, L. T. Shank (eds.), *Distant Echoes. Medieval Religious Women. Peaceweavers*, vol II, Kalamazoo, 1987 (Cistercian Studies Series, 22), p. 19-37, p. 25-26.

⁶³² J. A. McNamara, “The Power of Women”, p. 27-28.

⁶³³ *Ibid.*, p. 109.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 28.

5. CONCLUSIONS

Després del desenvolupament de totes les qüestions que s'han anat presentant al llarg del text, podem reafirmar-nos en allò que ja havíem exposat al principi: les conclusions són múltiples i els interrogants encara les superen. La proposta inicial de treball anava encaminada a l'elaboració d'un estudi que ens permetés conèixer quines eren les especificitats d'aquesta primera forma de monacat femení a l'Europa occidental del segle V i VI, a part de conèixer quins eren els trets característics que marcaven la diferència entre dones i homes aparentment iguals segons el discurs eclesiàstic. Considero que el maneig de les fonts i la bibliografia ha permès il·lustrar-ne alguns d'ells. Com vaig comentar unes línies més amunt, a mesura que anava avançant en la meva recerca, la complexitat s'anava multiplicant, atès que hi havia qüestions que malgrat les limitacions, no podia obviar de cap manera. Tot plegat va anar convergint en una mateixa direcció i el cicle s'iniciava allà mateix on finalitzava: no podia tractar les dones sense conèixer el context social que va envoltar-les i tampoc sense saber quin lloc concret ocupaven en l'imaginari col·lectiu d'aleshores.

En definitiva, a grans trets, les conclusions que s'han extret giren entorn a aquestes cinc qüestions: la primera, quines eren les particularitats pròpies d'aquest monacat i què era allò que el feia genuïnament femení; segona, fins a quin punt la religiositat del segle VI fou pròpia d'una època de transició, marcant diferències respecte el període preferent i assentant les bases del futur cristianisme medieval; tercera, què buscaven les dones a dintre dels murs conventuals? Quarta, podríem parlar d'una majoria de dones devotes, o pel contrari es tractava d'una minoria? I cinquena i última, si es pot parlar d'un monacat universal (interclassista).

El fet que la defectuositat femenina fos natural i estigués contemplada en l'ordre diví va determinar des dels inicis el tutoratge masculí sobre elles. És per això que la seva religiositat va estar marcada per dues condicions no exigibles als homes: la castedat i la clausura. Els homes tenien l'obligació de vigilar que les dones acomplissin amb el rol de gènere que s'els havia assignat. Si la dona es decantava per la vida religiosa, aquest cicle del control masculí tornava a reproduir-se a l'interior de la família monàstica, donant continuïtat a dintre de la institució al patró patriarcal,

garantint la seva continuïtat i alimentant-lo de forma progressiva, fins al punt que quan aquestes dones van deixar de ser-li útils, aquelles llibertats aparents van començar a difuminar-se, un fenomen que va discórrer en paral·lel a la progressiva disminució de fundacions monàstiques femenines durant els segles posteriors. La llibertat religiosa femenina a partir del segle V va entrar en profund declivi, i cada vegada s'els prohibien més aspectes de la relació amb els objectes sacres i el culte, malgrat que la seva virginitat fos enormement valorada⁶³⁵.

Prèviament havien estat només elles les principals sustentadores i propagadores de la fe de l'Església catòlica, convencent a marits i a familiars per tal d'eixamplar la base de la institució, tot per portar a terme amb la seva ingenuïtat i influència la seva missió principal: “*transform society according to Christian ideals*”⁶³⁶. Si a tot això li afegim la discriminació (no podien exercir càrrecs a dintre de l'Església), la inferioritat (eren dones) i la cosificació (eren possessions de l'home) pel fet de ser dones, podem entendre que les restriccions més punyents i el control més aferrissat es retornés cap a elles. Aquest paper d'avantguarda desenvolupat durant aquest període concret no es tornaria a repetir mai més; per tant, considero que ens trobaríem al davant d'un model religiós molt peculiar i concret que va saber adaptar-se a les necessitats i circumstàncies d'una època difícil. Les continuïtats amb l'època anterior són més bé mínimes; aquest model té més relació amb el pròpiament medieval, caracteritzat per la uniformització i la pèrdua de llibertat femenina. En definitiva, els segles VI i VII van ser en els moments en què les monges van tenir el protagonisme més gran de la seva història i el moment en què a nivell públic van tenir un ressò i protagonisme sense precedents i que des d'aleshores mai més tornaria a produir-se.

Després de conèixer quines eren les especificitats concretes d'aquest monacat, el següent objectiu ha estat el de comprovar si realment aquestes dones van ser tan lliures com s'acostuma a pensar, d'una banda, tant a l'hora de decidir lliurement el seu futur decantant-se per l'opció religiosa, d'altra, si veritablement és o no un tòpic l'afirmació que els monestirs eren uns veritables oasis de llibertat. Sí que és cert que gaudiren d'independència i llibertat, però amb matisos, ja que aquestes dones serien lliures sempre i quan els límits de la seva promoció a dintre de l'Església, i en

⁶³⁵ A. Echevarría, “Margarita de Antioquia”, p. 40.

⁶³⁶ S. F. Wemple, *Women in Frankish*, p. 25.

definitiva de la societat, se situessin allà on les dones no sobrepassessin la frontera de la subordinació. Els vots implícits de clausura i castedat, encara que no reconeguts oficialment, ja indicaven subordinació total a unes pautes imposades per homes. La clausura absoluta podria veure's justificada per un bon grapat d'arguments d'índole diversa. Per posar alguns exemples, si, com hem vist, una bona part de les monges no entrava al monestir per voluntat pròpia, els poders religiosos podrien haver fet servir el pretext de la clausura per tal d'evitar la fuga a tota costa. Si la vocació de les novícies no estava totalment consolidada, la duresa de les condicions de vida podria fer que es qüestionessin la seva decisió i que es refessin optant per l'abandó de la vida religiosa, cosa que l'Església només podia evitar per mitjà de la imposició de l'estricta clausura del model de Cesari; és a dir, no sortir fins al moment de la mort.

Les monges tampoc no van gaudir mai de plena autonomia als seus monestirs, bé perquè es trobaven sota l'autoritat d'un abat o d'un director que s'immiscia constantment en els seus afers, bé per la pròpia simbologia de Crist com a marit etern i gelós; per tant, trobem unes dones immerses en un sistema de parentiu espiritual⁶³⁷ a la cúspide del qual no deixava d'haver-hi una figura masculina que tenia autoritat sobre el cos femení⁶³⁸. Aquesta tendència és visible encara a dia d'avui i prova d'això és l'estudi que fa uns anys va fer-se a un grup de monges benedictines, cistercenques i jerònimes. La pregunta que s'els va plantejar va ser la de si a dintre de l'Església les dones havien assolit un nivell d'alliberament similar al que la resta havien aconseguit a dintre de la societat. El "no" va guanyar amb un contundent 78,4% front un 21,5% que creien que sí⁶³⁹; el motiu era perquè, segons elles, a dintre de l'Església la dona continuava en un pla d'inferioritat respecte als homes, atès que estava governada per ells i es trobava sota el seu control i dependència a nivell estructural, pastoral i doctrinal. El reconeixement i l'autoconsciència del sotmetiment absolut per part d'aquestes monges contemporànies és importantíssim, perquè prova que una religiositat femenina i oficialitzada podria ser possible si no estiguessin encabides a dintre d'un sistema fet i executat per homes. Seria molt interessant conèixer si les monges d'Arle eren conscients de quin era el seu lloc al món. Sembla que sí van tenir

⁶³⁷ M. M. Rivera, "Religiosidad para mujeres", p. 28.

⁶³⁸ *Idem.*

⁶³⁹ C. de la Serna, *Mujeres del absoluto*, p. 459 (apèndix).

voluntat d'emancipació, d'altra manera no podria explicar-se que la reina Radegunda fes tot el possible per desempallegar-se del control i opressió del bisbe Maroveu.

Una de les conclusions fonamentals que s'ha extret d'aquest estudi és que per aquestes cronologies la gran majoria de les dones va tenir uns motius concrets d'ingrés al monestir que res van tenir a veure amb la qüestió vocacional. Les que van fer-ho per santedat i no per interès segurament no van ser conscients que en cap cas va tractar-se d'una forma de religiositat pròpiament femenina, ja que no van poder emancipar-se del tot del tutor masculí. Les dones devotes van estar en última instància controlades pels homes, lligades a ells per sempre més en el món de l'ortodòxia religiosa. Les que no van fer-ho i van ser pròpiament lliures, foren les qui van emprendre la senda de l'heterodòxia, un grup molt minoritari i totalment marginal de dones transgressores, que R. Teja anomenava “feministes”, definint-les com aquelles realitats espirituals revolucionàries que van aconseguir que dones i llibertes arribessin a ocupar llocs preeminents al món polític i religiós⁶⁴⁰. Un exemple paradigmàtic d'aquest model d'insatisfacció envers el lloc que els era reservat a la societat podrien ser les beguines.

Finalment, un altre objectiu fou el d'estudiar les dones en la seva totalitat: el gènere femení, i podria dir que modestament i amb moltes dificultats ho he aconseguit, ja que malgrat que els textos provenguin de l'elit religiosa del monestir, se'ns descriuen comportaments de dones riques i pobres, quins miraments es feien amb unes i altres no, o quines eren les relacions entre un i altre grup. Per tant, es pot concloure que malgrat trobar-nos en una època on la romanització era encara present, aquella forta tendència a la disgregació i a la marginació per classes va quedar dissolta gràcies als valors d'universalitat cristians, que a part d'una suposada incorporació i visibilització dels marginats, els igualava amb l'únic model d'humà perfecte, l'home. S'ha pogut comprovar que les residents d'Arle provenien de qualsevol estrat de la societat i que eren d'edats diverses. Com s'ha apuntat, només coneixent la situació i el context de l'època, i atès que malauradament no s'ha conservat cap mena de documentació que ens pugui aportar indicis al respecte, podríem atrevir-nos a pensar que segurament el gran gruix de dones recloses als monestirs provenia dels estrats més baixos de la societat.

⁶⁴⁰ R. Teja, *Emperadores*, p. 26.

La manca de fonts ha dificultat molt i molt poder obtenir més dades sobre com vivien aquelles dones religioses del segle VI; convé recordar que només disposem d'un text religiós, un testament, unes disposicions de l'abadessa i quatre epístoles. El fet que no ens hagi arribat cap mena de documents interns de caire administratiu o personal, ens ha limitat el coneixement de la quotidianitat i de quines eren les relacions socials que s'establiren entre les germanes.

De cara a propers treballs seria interessant poder continuar investigant en aquesta mateixa línia però des del punt de vista de l'heterodòxia, que ens permetés poder establir comparacions entre un model de dones que pensaven en ser lliures i un altre que realment ho eren. Tot això amb la finalitat última de conèixer quin ha estat el paper de la dona al llarg de la història per tal de reescriure el discurs oficial, sovint esbiaixat i amb una clara discriminació vers tot allò femení.

6. FONTS I BIBLIOGRAFIA

6.1. Abreviatures

AEM = *Anuario de Estudios Medievales*, Madrid.

AEspa = *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, Madrid.

AF = *Anuario Filosófico*, Madrid.

AHAM = *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, Barcelona.

AHDE = *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid.

ASCHR = *The American Society of Church History*, Filadèlfia.

BAC = *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid.

BEHE = *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, París.

BPH = *Bulletin Philologique et Historique*, París.

ByzF = *Byzantinische Forschungen*, Amsterdam.

CA = *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, Palència.

CCM = *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Poitiers.

CCSL = *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout.

ChHist = *Church History*, Red Bank (N. J.).

CJ = *The Classical Journal*, Ashland.

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena.

CUF = *Collection des Universités de France*, París.

CuPAUAM = *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, Madrid.

IC = *Ius Canonicum*, Navarra.

ITMA = *Imago Temporis: Medium Aeuum*, Lleida.

JECS = *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore.

JRA = *Journal of Roman Archaeology*, Portsmouth.

JRAI = *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres.

JRS = *Journal of Roman Studies*, Cambridge.

JRS = *The Journal of Roman Studies*, Londres.

MHG srm = *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum*, Berlín.

PG = *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, París.

PL = *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, París.

RAM = *Revue Ascétique et de Mystique*, Toulouse.

RB = *Revue Benedictine*, Denée.

REAug = *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, París.

RFL = *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa.

RHE = *Revue d'Histoire ecclésiastique*, Lovaina.

RHEF = *Revue d'Histoire de l'Église de France*, París.

RIS = *Revista Internacional de Sociología*, Madrid.

RSR = *Revue des Sciences Religieuses*, Estrasburg.

SA = *Studia Antiqua*, Utah.

SAEMO = *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, París.

SChr = *Sources Chrétiennes*, París.

Stud. Patrist. = *Studia Patristica*, Oxford.

TEOLOGÍA = *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, Buenos Aires.

Yale Fr. Stud. = *Yale French Studies*, Conneticut.

ZAC = *Zeitschrift für antikes Christentum*, Berlín.

6.2 Fonts de tradició manuscrita

Ambr(osius) (Mediolanensis), *De inst(itutione) uirg(inis)*, ed. F. Gori, *SAEMO*, 14, 2, Roma, 1989, p. 110-194.

— *De uirg(inibus)*, *ibid.*, p. 100-241.

— *Exp(ositio) euang(elii) sec(undum) Luc(am)*, ed. M. Adriaen, *CCSL*, 14, Turnhout, 1957.

Athan(asius), *Ep(istula) sec(unda) ad uirg(ines)*, ed. J. Lebon, “Athanasia Syriaca II: une lettre attribué à Saint Athanase d’Alexandrie”, *Le Museón*, 41, 1928, p. 169-216.

Aug(ustinus) (Hipponensis), *Conf(essiones)*, ed. L. Verheijeu, *CCSL*, 27, Turnhout, 1981.

— *Ep(istula)*, 211, ed. A. Goldbacher, *CSEL*, 57, Viena, 1991, p. 353-356.

Ben(edictus) Abb(as Casinensis), *Reg(ula) mon(achorum)*, ed. A. de Vogüé, J. Neufville, *SChr*, 181-182, París, 1972, 6 vol.

Caes(arius) Arel(atensis), *Ep(istula) ad sanctimon(iales)*, ed. A. de Vogüé, J. Courreau, *SChr*, 345, París, 1988, p. 293-337.

— *Reg(ula) (sanctarum) uirg(inum)*, ed. A. de Vogüé, J. Courreau, *SChr*, 345, París, 1988, p. 171-273.

— *Reg(ula) mon(achorum)*, ed. A. de Vogüé, J. Courreau, *SChr*, 398, París, 1994, p. 204-227.

— *Serm(o)*, 7, ed. G. Morin, *CCSL*, 103, Turnhout, 1953, p. 36-40.

— *Serm(o)*, 155, ed. G. Morin, *CCSL*, 104, Turnhout, 1953, p. 632-635.

— *Serm(ones)*, 233-238, ed. G. Morin, *CCSL*, 104, Turnhout, 1953, p. 925-953.

— *Test(amentum)*, ed. A. de Vogüé, J. Courreau, *SChr*, 345, París, 1988, p. 379-397.

Caesar(ia) Abb(atissa), *Const(itutum)*, ed. A. de Vogüé, J. Courreau, *SChr*, 345, París, 1988, p. 496-499.

— *Dict(a) Caesar(iae)*, ed. A. de Vogüé, J. Courreau, *SChr*, 345, París, 1988, p. 469-475.

— *Ep(istula) ad Rich(ildam) et Rad(egundim)*, ed. A. de Vogüé, J. Courreau, *SChr*, 345, París, 1988, p. 476-495.

Can(ones) ps(eudo)-Iliberr(itani), ed. J. Vilella, P. E. Barreda, “Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico”, a *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 78), Roma 2002, p. 570-579.

Ps(eudo)-Clem(ens), *Ep(istolae) (duae) ad uirg(ines)*, ed. C. Villecourt, *PG*, 1, París, 1857, c. 349-452.

Conc(ilium) Agath(ense), ed. C. Munier, *Concilia Galliae a. 314- a. 506*, *CCSL*, 148, Turnhout, 1963, p. 189-228.

Cypr(ianus), *De hab(itu) uirg(inum)*, ed. W. Hartel, *CSEL*, 3, 1, Viena, 1868, p. 187-205.

Cypr(ianus), Firm(inus) et Viu(entius), *Vita (Sancti) (Caesari)*, ed. G. Morin, *Sancti Caesari episcopi Arelatensis opera omnia*, vol. II, Maredsous, 1942, p. 296-345.

Greg(orius) Tur(onensis), *Hist(oriae)*, ed. B. Krusch, W. Levison, *MGH srm*, 1, 1, Hannover, 1951.

Hieron(ymus), *Ep(istula)*, 22, ed. I. Hilberg, *CSEL*, 54, Viena, 1910, p. 143-211.

— *Ep(istula)*, 117, ed. I. Hildeberg, *CSEL*, 55, Viena, 1912, p. 37-49.

— *Ep(istula)*, 118, ed. I. Hildeberg, *CSEL*, 55, Viena, 1912, p. 306-351.

Horm(isdas), *Dilect(issimo) fratr(i) Caes(ario)*, ed. A. de Vogüé, J. Courreau, *SChr*, 345, París, 1988, p. 352-359.

Ioh(annes) Chrys(ostomus), *Contr(a) eos qui subintr(oductas) hab(ent) uirg(ines)*, ed. J. Dumortier, *CUF*, París, 1955, p. 45-94.

— *De uirg(initate)*, ed. B. Grillet, H. Musurillo, *SChr*, 125, París, 1996, p. 92-395.

— *Quod reg(ulares) fem(inae) uir(is) cohab(itare) non deb(eant)*, ed. J. Dumortier, *CUF*, París, 1955, p. 95-137.

Nou(ellae constitutiones), ed. R. Schoell, G. Kroll, Berlín, 1912⁴.

Prud(entius), *Contr(a) Symm(achum)*, ed. M. P. Cunningham, *CCSL*, 126, Turnhout, 1966, p. 182-250.

Terid(ius), *Ep(istula) (hortatoria) ad uirg(inem) Deo dic(atam)*, ed. A. de Vogüé, J. Courreau, *SChr*, 345, París, 1988, p. 418-439.

Tert(ullianus), *De exhort(atione) cast(itatis)*, ed. A. Kroymann, *CCSL*, 2, Turnhout, 1954, p. 1015-1035.

6.3 Bibliografia

- Aigrain, R., “Le voyage de Sainte Radegonde à Arles”, *BPH*, 1926-1927, p. 119-127.
- Anderson, B. S., Zinsser, J. P., *Historia de las mujeres: una historia propia*, Barcelona, 1991 [ed. i trad. Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense de Madrid: *A History of Their Own*, 1988].
- Beguiristain, M. T., “Arte y mujer en la cultura medieval y renacentista”, *Asparkía: investigació feminista*, 6, 1996, p. 135-146.
- Bischoff, B., “Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles”, a F. Gerke, G. von Opel, H. Schmitz (eds.), *Karolingische und Ottonische Kunst: Werden, Wesen, Wirkung*, Wiesbaden, 1966, p. 16-34.
- Brown, P., *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, 1993 [trad. A. J. Desmots: *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 1990].
- Bybee, A. E., “From Vestal Virgin to Bride of Christ: Elements of a Roman Cult in Early Christian Asceticism”, *SA*, 1, 2001, p. 3-20.
- Camelot, T., “Les traités de virginité au IV^e siècle”, *Études Carmélitaines*, 31, 1952, p. 273-292.
- Carrasquer, M. S., Saratxaga, K. (eds.), *Primeras madres occidentales (ss. I-VII)*. *Matrología*, vol. II, Burgos, 2003.
- Colish, M. L., *Ambroses's Patriarchs. Ethics for the Common Man*, París, 2005.
- Colombás, G. M., *El monacato primitivo*, Madrid, 2004² (BAC, 588).
- *San Benito. Su vida y su Regla*, Madrid, 1968² (BAC, 115).
- Consolino, F. E., “Il monachesimo femminile nella tarda antichità”, *CA*, 2, 1989, p. 33-45.

- Cooper, K., *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge, 1996.
- Courreau, J., Vogüé, A. de (eds.), *Césaire d'Arles. Œuvres monastiques*, I: *Œuvres pour les moniales. Introduction, texte critique, traduction et notes*, París, 1998 (SChr, 345).
- *Césaire d'Arles. Œuvres monastiques*, II: *Œuvres pour les moines. Introduction, texte critique, traduction, notes et index*, París, 1994 (SChr, 398).
- Daly, M., *The Church and the Second Sex*, Boston, 1968.
- Dekkers, E. (ed.), *Clauis Patrum Latinorum: qua in corpus christianorum edendum optimes quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam*, Turnhout, 1995³.
- Díaz, C., “De vírgenes a demonios: las mujeres y la Iglesia durante la Edad Media”, *Dossiers Feministes*, 2, 1999, p. 107-129.
- Dolç, M., Rebull, N., *Aureli Prudenci Clement. Contra Símmac. Llibres I-II*, Barcelona, 1983 (Fundació Bernat Metge, 222).
- Echevarría, A., “Margarita de Antioquía. Una santa para la mujer medieval”, a A. Muñoz (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989 (Laya, 5), p. 31-46.
- Ekenstein, L., *Women under Monasticism: Chapters on Saint-lore and Convent Life between A.D. 500 and A. D. 1500*, Cambridge, 1896.
- Fixot, M., “Les inhumations privilégiées en Provence”, a Y. Duval, J.-C. Picard (eds.), *L'inhumation privilégiée du IVe au VIIIe siècle en Occident*, París, 1986, p. 117-128.
- Foucault, M., *Les aveux de la chair. Édition établie par Frédéric Gros*, París, 2018 (Histoire de la sexualité, 4).
- Goberna, M. R., “La virginidad como riqueza del monacato femenino y fuente de vida espiritual”, a C. de la Serna (dir.), *Mujeres del absoluto. El monacato*

- femenino. Historia, instituciones, actualidad: XX Semana de Estudios Monásticos*, Burgos, 1986 (Studia Silensia, 12), p. 341-364.
- Gómez-Acebo, I., “Introducción”, a I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del Cristianismo*, Bilbao, 2005 (En clave de mujer), p. 13-20.
- Gordon, W., Halborg, J. E., McNamara, J. A. (eds.), *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham, 1992.
- Griffiths, F. J., “Siblings and the Sexes within the Medieval Religious Life”, *ASCHR*, 77, 1, 2008, p. 26-53.
- Guerra, M., *El sacerdocio femenino (en las religiones grecorromanas y en el cristianismo de los primeros siglos)*, Toledo, 1987.
- Heijmans, M., “La topographie de la ville d’Arles durant l’Antiquité tardive”, *JRA*, 12, 1999, p. 142-167.
- Hip-Flores, C., “Estudio canónico sobre la viudez consagrada”, *IC*, 57, 2017, p. 277-320.
- Klingshirn, W. E., *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge, 1994 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series, 22).
- “Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul”, *JRS*, 75, 1985, p. 183-203.
- Labarge, M. W., *La mujer en la Edad Media*, Madrid, 1988 [trad. N. de Terán: *A Small Sound of the Trumpet: Women in Medieval Life*, 1986].
- Leclercq, J., “Solitude and Solidarity: Medieval Women Recluses”, a J. Nichols, L. T. Shank (eds.), *Distant Echoes. Medieval Religious Women. Peaceweavers*, vol. II, Kalamazoo, 1987 (Cistercian Studies Series, 22), p. 67-83.
- Le Goff, J., *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, 1994³ [trad. A. L. Bixio: *Le merveilleux dans l’Occident medieval*, 1978].

Mackay, A., “Mujeres y religiosidad”, a Á. Muñoz (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989 (Laya, 5), p. 489-508.

Masoliver, A., “La clausura, ¿un elemento sustancial del monacato femenino?”, a C. de la Serna (dir.), *Mujeres del absoluto. El monacato femenino. Historia, instituciones, actualidad: XX Semana de Estudios Monásticos*, Burgos, 1986 (Studia Silensia, 12), p. 219-238.

— *Història del monaquisme cristià. Els segles XIX i XX. El monaquisme oriental. El monaquisme femení*, vol. III, Barcelona, 1981 (El gra de blat, 30).

— *Història del monaquisme cristià. Des dels orígens fins a Sant Benet*, vol. I, Barcelona, 1978 (El gra de blat, 19).

McCarthy, M. C., *The Rule for Nuns of St. Caesarius of Arles: A Translation with a Critical Introduction*, Baltimore, 1960 (The Catholic University of America Studies in Mediaeval History- New Series, 16).

McNamara, J. A., *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*, Barcelona, 1999 [trad. B. Ibarra: *Sisters in Arms*, 1996].

— “The Power of Women Through the Family in Medieval Europe”, a M. Erler, M. Kowaleski (eds.), *Women and Power in the Middle Ages*, Geòrgia, 1988, p. 83-101.

— “Living sermons: Consecrated women and the conversión of Gaul”, a J. Nichols, L. T. Shank (eds.), *Distant Echoes. Medieval Religious Women. Peaceweavers*, vol. II, Kalamazoo, 1987 (Cistercian Studies Series, 22), p. 19-37.

Morin, G. (ed.), *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera Omnia*, Maredsous, 1937-1942, 2 vols.

— “Problèmes relatifs à la Règle de Saint Césaire d'Arles pour les moniales”, *RB*, 44, 1932, p. 20-50.

- Morsel, J., *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos V-XV)*, València, 2008 [trad. F. Miranda: *L'aristocratie médiévale: V^e-XV^e siècle*, 2004].
- Muñoz, Á. (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989 (Laya, 5).
- Opitz, C., “Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)”, a G. Duby, M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, vol. II, Madrid, 1992, p. 321-395.
- Pérez, D., “Ideología cristiana y sociedad en la Galia del siglo V”, *Gerión*, 13, 1995, p. 209-222.
- Power, E., *Mujeres medievales*, Madrid, 1979 (Libros de Bolsillo, 8) [trad. C. Graves: *Medieval Women*, 1975].
- Rivas, F., “La mujer cristiana en el norte de África latina (siglo III)”, a I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005 (En clave de mujer), p. 211-262.
- Rivera, M. M., “Parentesco y espiritualidad femenina en Europa, una adaptación a la historia de la subjetividad”, *Revista d'Història Medieval*, 2, 1991, p. 29-49.
- “Religiosidad para mujeres/religiosidad para hombres: sexo y género en el modelo monástico de Fructuoso de Braga (s. VII)”, a Á. Muñoz (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989 (Laya, 5), p. 19-30.
- Ruiz-Domènec, J. E., *El despertar de las mujeres. La mirada femenina en la Edad Media*, Barcelona, 1999 (Atalaya, 27).
- Salzman, M. R., *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, 2002.

- Sánchez, M. M., *Devenir femina uirilis: de la virilización a la masculinización de la mujer, un camino entre el prestigio y el menosprecio*, Bellaterra, 2010, p. 1-78 [treball d'investigació. Directora: M. Torras].
- Sanz, M. J., “Tiempo de leer y escribir: el *scriptorium*”, *CA*, 6, 1992, p. 37-56.
- Schulenburg, J. T., *Forgetful of their Sex: Female Sanctity and Society, ca. 500-1100*, Chicago, 1998.
- “Women’s Monastic Communities, 500-1100. Patterns of Expansion and Decline”, a *Signs. Working Together in the Middle Ages: Perspectives on women’s Communities*, vol. XIV, 2, 1989, p. 261-292.
- “Female Sanctity: Public and Private Roles, ca. 500-1100”, a M. Erler, M. Kowaleski (eds.), *Women and Power in the Middle Ages*, Geòrgia, 1988, p. 102-125.
- Seijo, E., *La figura femenina en la obra de Ambrosio de Milán*, Barcelona, 2017 [tesi doctoral. Directors: J. Vilella i J. A. Jiménez].
- Serna, C. de la (dir.) *Mujeres del absoluto. El monacato femenino. Historia, instituciones, actualidad: XX Semana de Estudios Monásticos*, Burgos, 1986 (Studia Silensia, 12), p. 21-43.
- Shepard, R., “Women and Gender”, a S. Ashbrook, D. G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 2008, p. 465-492.
- Solé, G., “La mujer en la Edad Media: una aproximación historiográfica”, *AF*, 26, 3, 1993, p. 653-670.
- Soler, J. M., “Las madres del desierto y la maternidad espiritual”, a C. de la Serna (dir.), *Mujeres del absoluto. El monacato femenino. Historia, instituciones, actualidad: XX Semana de Estudios Monásticos*, Burgos, 1986 (Studia Silensia, 12), p. 45-62.
- Teja, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, 1999 (Colección Estructuras y procesos. Serie Religión).

- “Los orígenes del monacato (siglos IV-V)”, *CA*, 1, 1988, p. 15-30.
- Val, M. I. del, “Las instituciones religiosas femeninas”, *AHAM*, 18, 1997, p. 161-178.
- Vial-Dumas, M., “Modalidades del matrimonio tardoantiguo y altomedieval en Bizancio y el occidente cristiano”, *Byzantion Nea Hellás*, 34, 2015, p. 1-24.
- Vilella, J., “The Pseudo-Iliberritan Canon Texts”, *ZAC*, 18, 2, 2014, p. 210-259.
- Villegas, M., “El monasterio de agustinas de Hipona (s. IV-V) (Comunidad de oración y estudio)”, a F. J. Campos (coord.), *La clausura femenina en el mundo hispánico: una fidelidad secular. Simposium (XIX Edición) San Lorenzo del Escorial, del 2 al 5 de septiembre*, vol. I, Madrid, 2011, p. 267-287.
- Vízmanos, F. de B., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una Antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*, Madrid, 1949 (*BAC*, 45).
- Vogüé, A. de, “Césaire et le monachisme prébenédictin”, a D. Bertrand *et al.*, *Césaire d'Arles et la Christianisation de la Provence. Actes des journées “Césaire”*, Lió, 1994 (*Initiations aux Pères de l'Église*), p. 109-132.
- “Cesáreo de Arlés y los orígenes de la clausura de monjas”, a C. de la Serna (dir.), *Mujeres del absoluto. El monacato femenino. Historia, instituciones, actualidad: XX Semana de Estudios Monásticos*, Burgos, 1986 (*Studia Silensia*, 12), p. 183-195.
- *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Brepols, 1985 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 46).
- “La Règle de Césaire d'Arles pour les moines: un résumé de sa Règle pour les moniales”, *RAM*, 47, 1971, p. 369-406.
- Wallace, J. M., *The Frankish Church*, Oxford, 1983.
- Ward-Perkins, B., *La caída de Roma y el fin de la civilización*, Madrid, 2007 [trad. M. Cuesta, D. Hernández: *The Fall of Rome and the End of Civilization*, 2005].

Wemple, S. F., “Las mujeres entre finales del siglo V y finales del siglo X”, a G. Duby, M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, vol. II, Madrid, 1992, p. 207-245.

— *Women in Frankish Society Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Filadèlfia, 1981.